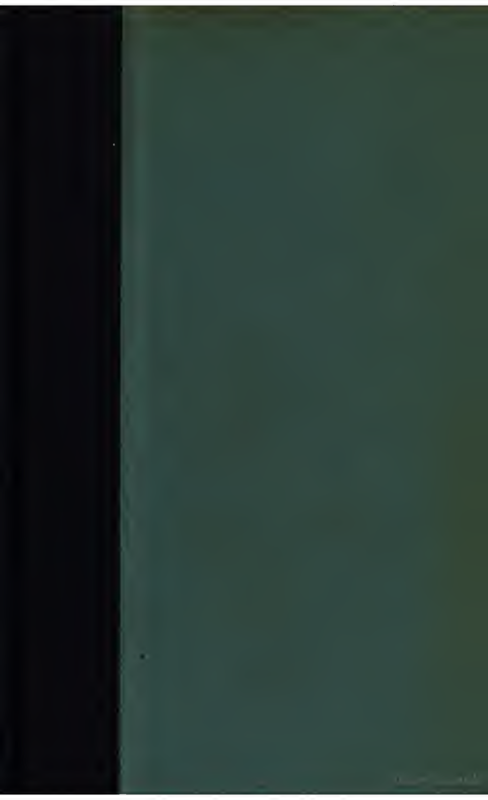
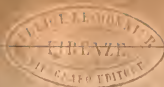




Digitized by Google



SAGGIO STORICO

SULLA

FILOSOFIA GRECA

PEL PROFESSORE

FRANCESCO FIORENTINO

CON LA GIUNTA DELLA PROLUSIONE

ARISTOTILE E LA FILOSOFIA

letta nella Università di Bologna per l'anno 1863-64.



FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.

SU

8486. aaa 15

SAGGIO STORICO

SULLA FILOSOFIA GRECA.

Digitized by Google


BRITISH
MUSEUM

SAGGIO STORICO

SULLA

FILOSOFIA GRECA

PEL PROFESSORE

FRANCESCO FIORENTINO

CON LA GIUNTA DELLA PROLUSIONE

ARISTOTILE E LA FILOSOFIA

letta nella Università di Bologna per l'anno 1863-64.



FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.


MUSEUM



ALLA EGREGIA SIGNORA

MARCHESA MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

Egregia Marchesa ed amica.

Dopo dedicatovi un lavoretto abborracciato a Napoli, la lieta accoglienza che ne faceste fu tanta, che io, a sdebitarmene in parte, mi tenni in obbligo di offrirvi qualcosa di manco imperfetto, o almeno attorno a cui avessi studiato un pochino di più. Se non che i tempi non correndo molto propizi agli studi speculativi; ed io, per giunta, essendo divenuto più irresoluto e pauroso dei giudicî altrui, il primo disegno mi durò sì nell' animo, ma non mi arrischiai finora di colorirlo. La cattedra di storia di filosofia, che tengo in questa Università, mi porse nuova occasione di radunare le mie fatiche sopra un punto solo, ed io prescelsi la filosofia greca. Ma debbo schiettamente confessare, che con tutta la sopraggiunta opportunità, senza del vostro incuoramento non ne avrei fatto nulla, nè mi sarei posto a scrivere questo saggio. Voi alle suggestive ed agl' incitamenti a parole avete non ha guari accoppiato lo sprone dell' esempio, pubblicando un libro, e mostrandomi col fatto, che dei giudicî altrui vuolsi fare gran conto, massimamente se vengono da animi sinceri e passionati pel vero, ma non aversene punto paura. Del tacito consiglio, e direi quasi del gentile rimprovero

Voi mi avete fatto accorto, intitolandolo a me. Ed io vi accerto che se il vostro grazioso procedere mi ha vivamente commosso, il nobile ardimento del vostro libro mi ha sopra ogni dire ringagliardito. Letto che l' ebbi, dissi tra me, che ad ogni costo bisogna osare, venga che può. Se questa lettura avrà adunque sopra gli altri la efficacia, che ha esercitato sopra di me, mi confido che spronerà parecchi neghittosi o timidi nella patria nostra ad entrare in una via più larga, ed a gittar da un canto le gruccie, su cui si vanno puntellando ingegni, che manco ne avriano bisogno, e che se osassero tutto quel che possono, saprebbero spiccar volo robusto e sicuro. Io faccio voti, che ai vostri sforzi, italiana Diotima, rispondano volenterosi tutti gl' ingegni eletti della penisola.

Aggradite intanto i sentimenti della profonda stima e della sincera ammirazione con cui mi dico.

Vostro affez. obblig.
FRANCESCO FIORENTINO.

Di Bologna, 12 aprile 1864.

SAGGIO STORICO SULLA FILOSOFIA GRECA.

INTRODUZIONE.

LA GRECIA PRIMA DI SOCRATE.

In ogni paese del mondo la filosofia non ha avuto altro intendimento, che di cercare con inquieta sollecitudine l'origine e la mèta delle cose; di provarsi a ficcar lo sguardo addentro alla recondita ragione, ove si appuntano le sorgenti dell'essere e del sapere, sogno e tormento ad un tempo di tutta l'umanità. Ma la pazienza dell'aspettare non è stata mai pari al desiderio del giugnervi, e forse non poteva essere; sicchè somigliante a chi diceva, che avrebbe fatto il metodo, se non lo avesse trovato *(aut inveniam, aut faciam)*, tutto l'uman genere è concorso in questa sentenza, ed ha prima finto, che scoverto lo scioglimento dell'arduo problema. È per tal causa che ogni speculazione faccia capo al mito, e che ogni filosofo sia, al dir di Aristotile, sotto un aspetto, filomito. Tra la mitologia e la filosofia adunque vi corre parentela, quella medesima che passa tra l'immaginare ed il conoscere; e sì l'una, come l'altra si gloriano di aver lo stesso progenitore, l'ingegno umano. Niuno ha compreso la natura di siffatto legame meglio del nostro Vico, quando ha scritto queste memorande parole. « Come la Me-

tafisica ragionata insegna, che *homo intelligendo fit omnia* (l'uomo con l'intendere diventa tutte cose); così questa Metafisica fantastica dimostra, che *homo non intelligendo fit omnia* (l'uomo col non intendere diventa tutte cose); è forse con più verità detto questo, che quello; perchè l'uomo con l'*intendere* spiega la sua mente e *comprende* esse cose; ma col *non intendere* egli di sè fa esse cose, e col trasformandovisi lo diventa. »[1]

L'uomo, secondo Vico, diventa tutto tanto coll'intendere quanto col non intendere, ma però in guisa diversa. Intendendo, egli accoglie e comprende in sè le cose; non intendendo, fa le cose di sè. Il che torna come dire: intendendo, egli spiritualizza la natura; non intendendo, lo spirito fa natura sè stesso. Di cotesti due processi il primo, com'è agevole osservare, è sempre quello del non intendere. I gradi, pei quali dal non intendere lo spirito passa all'intendere, sono il senso e la fantasia; onde allo sviluppo intellettivo va innanzi un'epoca in cui lo spirito è senso, ed un'altra in cui egli è fantasia.

Vico riservando il nome di epoca umana allo spirito divenuto intelletto, chiama età degli Dei quella in cui egli è soltanto senso, degli eroi l'altra in cui è ancora fantasia.[2] Il senso sta nell'apprensione del puro particolare, ed è l'opposto dell'intelletto con cui si apprende l'universale; e tra l'uno e l'altro intercede la fantasia, la quale si può definire: il senso che si fa intelletto. Similmente il genere fantastico non è nè particolare, nè universale; ma particolare in mentre che si fa universale; vale a dire universale sotto una forma non sua; immagine che poi diventerà concetto.

Così procede lo spirito; e Vico, trasportando la legge dello sviluppo individuale nel cammino di tutto l'uman ge-

[1] *Scienza nuova*, lib. III.

[2] La triplice divisione dei tempi adottata dal Vico, e fondata su la tripartizione delle nostre facoltà apprensive, si trova accennata da Varrone, e Vico ne fa menzione. Una simigliante divisione, che Vico non poteva aver conosciuta, si trova nella dottrina di Budda, che distingue tre mondi, quello degli Dei, quello degli Asouras e quello degli uomini. Nè Budda, nè Varrone però avevano intraveduto il fondamento della loro tripartizione dei tempi.

nere, ha recato in mezzo la vera spiegazione della storia, non accattata da ipotesi arbitrarie, ma fondata su la natura medesima del primo fattore di essa, cioè di questo spirito che da tanti secoli ne sta sempre davanti, e che forma ancora l'enigma al cui scioglimento incessantemente si lavora. Vero è però, che tanti sforzi non sono riusciti vani, e che pur delle affrettate soluzioni qualcosa in fondo rimane, e gli avvenire se ne avvantaggiano. Il mito fantastico si risolve in concetto scientifico, deposto che ha l'involucro passaggero ond'erasi temporaneamente rivestito, e l'arte e la credenza religiosa cedono il posto alla scienza. Questa poi alla sua volta genera nuove credenze, le quali partoriranno una scienza più larga e più compiuta; ed in siffatta guisa si avvera il corso ed il ricorso di Vico, non perchè l'umanità si aggiri sempre in un medesimo circolo, ma per l'allargamento progressivo dei circoli che mettono capo in un solo ed immobile centro. Così la conclusione di un sillogismo diventa principio di un'altro, senza che per questo si possa negare il progresso dello spirito ragionatore. Or quello che fa l'individuo nella serie dei suoi ragionamenti vien fatto da tutto l'uman genere nel corso del suo progresso. Noi più innanzi ne addurremo una prova storica irrefragabile, ed intanto torniamo allo scopo precipuo del nostro discorso.

La Grecia si trova fornita di un prodigioso numero di miti, se introdotti dall'Oriente, o spontaneamente inventati, non è qui il luogo di ricercare. Dall'Ida su le cui cime Giove vagiva fanciullo, all'Olimpo donde irato tuonava; da Samotracia, ov'ebbero culla i primi Misteri, sino ad Eleusi dove derisi invecchiarono, quel fecondo paese, e le numerosissime isolette disseminate pel Ionio e per l'Egeo furono popolate quasi più dagli Dei, che dagli uomini. Se non che gli Dei di Grecia, dismesse le rozze forme orientali e la figura animalesca, si erano rammorbiditi e si assomigliavano a maraviglia con gli uomini; e talvolta, in tempi un po' più discosti, avevano combattuto in loro compagnia su le rive dello Scamandro e del Simoenta. La taglia svelta e le agili membra di Alcibiade e di Armodio suggerivano allo scultore le forme dell'Apolline: Venere probabilmente somigliava

alle belle isolane di Citera, e Diana alle disdegnose montanine della Laconia. Così l'arte ai Greci teneva luogo di religione, e l'uomo adorava l'opera della sua fantasia.

Il significato della Grecia nella storia del mondo è l'arte, nella quale ella non pure si segnalò, ma rimase incontrastabilmente prima, come si addiceva alla nazione che si può chiamare la fantasia del genere umano. I suoi miti però cominciarono a non finir di contentare alcuni spiriti più severi, e nella lontana Samotracia si mormorò la prima volta il nome di Misterî. Schiller ha detto che la vita è seria, e l'arte è allegra; quando perciò alla gaia e spensierata gioventù sottentra un'età virilmente matura, le rappresentazioni artistiche non bastano più, e l'uomo cerca qualche cosa di più malinconico, se vuoi, ma di più vero. Stato però lungo tempo nella incantata regione della fantasia, per sospinto che si sentisse altrove, ei sta dubitoso ancora; come chi impaziente di salpare da un'isola angusta non sa poi dove pigliar terra, e forse neppure se gli verrà fatto di trovarne. Da qui provenne l'irresolutezza di cotesto periodo di transizione, il quale per altro fu di breve durata, e gli scrittori antichi accennano al carattere grave e taciturno degli iniziati; sicchè rimasero proverbiali le tetre ispirazioni dell'antro di Trofonio. I Misterî sono come il crepuscolo che intercede tra la notte e l'aurora; è la ragione che va insinuando il primo barlume tra le tenebre del mito; è il passaggio insomma dalla rivelazione esteriore alla interna riflessione. Lo spirito, mal fidandosi alle proprie forze, fa le prime prove esercitandosi a' ragionare su la rivelazione, ad interpetrarla, e a discuterne gli oracoli; ma non osa ancora romperla di un tratto con la venerata tradizione, e fa anzi di essa il punto fermo ove appoggiare la sua leva onnipotente. Riuscito a bene questo primo tentativo, non vi si arresta: a che serve difatti il ragionare, se il principio, onde s'inizia il discorso, è un presupposto che un'autorità esteriore impone al pensiero? Tanto varrebbe il lasciar da parte ogni discussione. Vera speculazione non ci può essere, se lo spirito insieme con la forma non pone altresì il contenuto del suo ragionare; se staccandosi da ogni preoccupazione precedente non si

risolve a voler rifare tutto da sè; anzichè accettare pronunziati ed aggiustarvi una forma scientifica. Superba impresa, mi si dirà, e lo veggo anch'io; ma a questa condizione soltanto è possibile la scienza; e chi non si sente in grado di mettersi a questa prova, o, sentendosene capace, nol vuole, lasci di filosofare, e si rassegni a credere. Quando bene altre prove mancassero di questa mia opinione, la storia della filosofia me ne fornirebbe una irrefragabile. Talete e Senofane infatti ci vengono dipinti come uomini che si ridevano dell'Olimpo omerico, e di tutta quella folla oziosa di Dei, che la facile Grecia aveva prima creato, poscia creduto ed adorato.

Non si creda però che, al primo balenare della riflessione tutta Grecia avesse seguita la nuova via, e si fosse stornata dalle prische credenze; chè anzi avvenne tutto il contrario. Imperocchè se un uomo per uno sforzo straordinario d'ingegno può levarsi di là dalla sfera, in cui si aggirano i suoi contemporanei, e rompere il circolo incantato con magnanimo ardire; un popolo per contrario va rimutando lentamente le sue consuetudini, e si può dire che allarghi di mano in mano la cerchia in cui si trova rinchiuso, ma non già che la spezzi violentemente. Allato alla filosofia adunque in Grecia continuò la religione, ma elleno camminavano per opposti versi, e dove l'una avanzava, l'altra declinava senza riparo. I filosofi con molto accorgimento si studiarono di coprire le nuove idee sotto antiche parole, e della storia favolosa giovaronsi quasi a palliare la novità della scienza.

Il Vico con profondo acume nota in qual modo le favole abbian porto ai filosofi occasione e comodità di meditare: occasione, pel credito in cui erano venute, assistite com'erano dalla venerazione religiosa; comodità, in quanto prestavano acconce espressioni alle cose sublimi da loro meditate in filosofia.[1] Ma dalle cagioni assegnate dal gran critico napoletano chi non ritrae la circospetta riserva che dovettero usare i primi filosofi greci, da una parte, e la gelosa custodia dei miti che tenevano popolo e sacerdoti, dall'altra?

[1] Riscontra la *Scienza nuova*, lib. II.

Or, non ostante l'accorta riserva ed il circospetto procedere dei filosofi, l'influenza speculativa a lungo andare fu manifesta, e la civiltà greca se ne risentì, ed accelerò il suo corso naturale. L'osservazione è pure del Vico. « I greci filosofi, ei dice, affrettarono il natural corso, che far doveva la loro nazione, col provenirvi essendo ancor cruda la loro barbarie; onde passarono immediatamente ad una somma *delicatezza;* e nello stesso tempo serbarono *intiere* le loro storie favolose così divine, come eroiche; ove i Romani, i quali nei lor costumi camminarono con *giusto passo*, affatto perderono di veduta la loro storia degli Dei. »[1]

La filosofia greca accelerando la trasformazione dei miti, e la loro risoluzione in concetti fu benemerita di tutta quanta la civiltà mondiale, e risparmiò lunghi secoli di lavoro riflessivo alla sorvegnénte Roma. Imperocchè quando la storia favolosa dileguata lasciava ai Romani aperta la via alla speculazione, ei trovarono già bella e compiuta l'opera in Grecia, e non ebbero se non ad accettare i risultamenti pratici di quella filosofia. Questa è, a creder mio, la ragione perchè un popolo serio ed ingegnoso come il romano non abbia avuto una filosofia propria ed originale. Qual bisogno difatti ci era di dar all'Olimpo una nuova scalata, dopo che gli audaci Titani di Grecia ne avevano sbandito i possenti abitatori? Roma ospitale offerse ai fuggiaschi un asilo, ed aprì agli Dei il Panteon, come ai popoli latini avea dato ricetto nel luco di Romolo.

Giova toccare intanto quale fosse stata l'indole del popolo che aveva compiuto sì nobile impresa, ed in tanta copia agevolato il progresso dell'umanità; tanto più che il contrasto delle disformi razze che lo componevano si trova ripetuto appuntino nella scienza, e perciò entra di necessità nel nostro proposito.

Dodici razze differenti sono menzionate da Tucidide, le quali probabilmente erano discese da un ceppo comune, e che nuovamente si radunarono attorno all'oracolo di Delfo col nome di popoli *amfizioni* o circonvicini. Di esse, due nel processo del tempo prevalsero e contesero del primato, la

[1] Vico, op. cit.

dorica e la ionica; forse perchè in ciascuna si disegnava un tipo così spiccato da comprendere le sfumature varianti delle razze intermedie nella sua ben rilevata individualità. Il loro antagonismo tiene la chiave della storia intestina di Grecia, come la lotta tra Patrizj e plebe spiega quella di Roma. Non erano soltanto due popoli che venissero alle mani per impadronirsi di una frontiera o di un porto di mare; non passaggera mostra di valore e di potenza appagata da una prima vittoria, ma contrasto fondamentale di principj, di istituzioni, di tendenze, che nei popoli come negli individui è condizione indispensabile della vita. Svilupparsi di conserva sino ad un certo segno, aggrandite rivaleggiare, combattersi senza potersi spegnere, senza trionfo diffinitivo da nessuna delle due parti; riassumersi e ricomporsi in un principio superiore: tal'era la legge che presiedeva a questo, come ad ogni altro conflitto cosmico. La razza dorica e la ionica simboleggiavano l'aristocrazia e la democrazia negli ordini politici; la conservazione ed il progresso negli ordini sociali; la severità e la morbidezza nelle opere di arte, l'unità e la pluralità nella speculazione. Gl'Ioni creano l'epopea e la storia con Omero ed Erodoto; vale a dire il racconto dei fatti, e l'osservazione della natura. I Dori al contrario sono più inchinevoli a concentrarsi interiormente, e la loro poesia diviene perciò l'espressione di questo interno sentimento che trasforma le impressioni fuggevoli del mondo in aspirazioni dello spirito verso l'ideale infinito. Pindaro trasporta sempre il lettore dall'arena di Olimpia verso regioni più sublimi; il suo estro fugge dal mondo più velocemente, che non facesse la qnadriga del vincitore da lui cantato.

Le due razze sì disformi d'indole e d'inclinazione guardavansi d'occhio geloso e diffidente, temendo ciascuna, non forse l'altra salisse tant'alto, da soverchiare o spegnere, se fosse possibile, la temuta rivale. Sparta, di stirpe dorica, primeggiava in tutta Grecia avanti la calata dei Medi; ma qnando i barbari invasero il suolo ellenico, Atene, la più vicina al pericolo, corse la prima alla riscossa e sottentrò a Sparta nell'ambita egemonia. Abusatone, concitò contro sè gran parte dei Greci attizzati dagli Spartani, che mal sape-

vano comportare col perduto imperio le amare parole ed i superbi disdegni di Atene. Da qui provenne la prima favilla della lunghissima guerra del Peloponneso. E questi pochi tratti della storia civile di Grecia bastano a lumeggiare un'altra specie di guerra, manco rumorosa se vuoi, ma più rilevante ed accanita che si guerreggiava quasi in pari tempo nel campo della scienza tra i filosofi delle due razze. Qui non si contendeva più dell'egemonia di un popolo, ma dell'avvenire della scienza.

Talete il primo pose mano alla ricerca di una causa, la quale gli valesse a spiegare il nascere ed il mutarsi delle cose. In questi primi sforzi che fece, la ragione umana non levossi di là dalle mutazioni che la sperienza quotidiana le presentava; sicchè di esse sole chiese la provenienza, e tutta la scuola, che iniziata da Talete si disse ionica, versò su l'origine del mutamento. Ogni mutazione avviene per moto; ed il moto può essere o intrinseco, per lo quale si trasmuta la qualità di una cosa, come nella generazione e nella corruzione; ovvero esteriore, per cui si cangia soltanto la quantità, e la postura nello spazio. La scuola ionica perciò, senza uscire dal moto, si truova sin dai primordj spartita in cotesti due avviamenti, e toglie il nome or di dinamica, or di meccanica, secondochè considera il moto nel primo o nel secondo aspetto. Talete fondò la dinamica, ed Anassimandro, suo discepolo o amico, la meccanica.

La generazione e la nutrizione si fanno sempre per la fecondazione di una semenza, e per l'assimilazione di un nutrimento; onde può affermarsi giustamente, che l'una ugualmente che l'altra non possa passarsi dell'acqua, o dell'elemento umido; e, indotto da tale considerazione, Talete mise l'acqua come principio di tutte cose. Aristotile almeno inclina più a spiegare il sistema di Talete con questo ragionamento, che per una reminiscenza mitica dell'Oceano e di Teti, progenitori dell'Universo. Ed a noi pare ragionevole

la spiegazione aristotelica, perchè in questo modo si vede spuntare la riflessione individuale, la quale nell'altra ipotesi svanirebbe del tutto. Da questo primo saggio, per informe che fosse, si scorge come la scienza anelasse a farsi via verso una causa naturale, sgombrandosi dattorno quella inutile molliplicità di cause sovranaturali, che la fantasia fanciulla e volgare aveva immaginato senza alcun pro. Il tentativo fu proseguito, e diremo anzi che tal rozzo principio si affinò sempre più col procedere avanti. Anassimene difatti sostitui all'acqua di Talete l'aria; e nell'aria considerò la capacità del condensarsi e del dilatarsi, ch'è quanto dire, la capacità dei contrarj, per la quale un medesimo principio, condensandosi, diventasse acqua; dilatandosi, invece, si convertisse in fuoco. Or, lasciando l'acqua e l'aria da parte, siccome simboli del principio speculativo che contengono, e guardando più addentro nella significazione scientifica di queste due cause, ne sembra di vedere, aver Talete badato all'unità, Anassimene alla contrarietà, sebbene l'uno e l'altro assai grossamente. Quando diciamo però, che questo abbiano avuto in mente di dire, non pretendiamo sostenere, che l'abbiano così nettamente e consapevolmente dichiarato; non essendo cosa da pretendere in epoca sì remota; ma soltanto vogliamo notare la connessione logica dei sistemi, la quale si verifica talvolta all'insaputa degli autori.

L'unità di Talete è ancora un principio determinato e particolare; è l'acqua. La contrarietà di Anassimene è un'opposizione determinata, vale a dire la condensazione e la dilatazione dell'aria. Speculativamente non ci era dunque nè l'unità, nè la contrarietà; ma ci era tanto però da potersene l'una e l'altra agevolmente ricavare con uno svolgimento maggiore.

Diogene d'Apollonia si provò di porre a capo del sistema l'unità, non più come data dall'osservazione, sì veramente come dedotta e come ragionata. Egli pose in mezzo uno di quei principj, che rimangono poi fecondissimi nella storia della scienza, e di cui, a quel che io sappia, non gli si è saputo abbastanza grado. Aristotile ce lo ha conservato nel libro della generazione e della corruzione. Questo prin-

cipio è l'unità cosmica ragionata così. Se l'Universo è un insieme di azione e di passione scambievole, ciò significa che tutto vi provenga da una cosa sola; chè altrimenti siffatta scambievolezza di azione non potrebbe aver luogo. Una cosa difatti si trasforma in un'altra, perchè fra l'una e l'altra ci è un fondamento comune d'identità; e l'azione, in mentrechè ci si palesa sotto la forma dell'opposizione tra due forze, arguisce poi, chi ben vi guardi, la loro unità. Pare adunque non esserci apposti male nel dire, che a Diogene l'unità apparve non più come un principio particolare, nè come un presupposto, ma come un dato razionale. Come va intanto, ch'egli la continui a chiamare aria? Perchè i nomi sono simboli dei principj, anzi che esprimano essi medesimi dei veri principj appresso i filosofi di questa prima età; e tra i simboli l'aria più acconciamente che ogni altra cosa gli forniva l'immagine sensibile di un soggetto prestamente ed agevolmente cangiantesi; e l'aere difatti era detto da lui *moltimodo*, (πολύτροπος).

Se Diogene considerò il subbietto *moltimodo*, e cangiantesi, Eraclito andò più in là, e mise in rilievo la mutazione medesima, lo scorrimento delle cose come principio e legge di esse; e, preso il fuoco a simbolo del perenne movimento, chiamò principio di tutte cose esso fuoco, che con misura si accende e si estingue, e vive eternamente. Il sistema di Eraclito così conchiude lo sviluppo della scuola ionica, in quanto tolse ad investigare la ragione del movimento; perocchè dopo di essersi arrivato alla necessità intrinseca del moto, proveniente dalla natura medesima dei contrarj; dopo di essersi detto che le cose si muovono per muoversi, per necessaria vicissitudine della loro natura, senza altro fine più in là; dopo aver trovato che lo scorrimento è l'ultima ragione, e la vera essenza delle cose, pare che non avanzasse null'altro a dedurre per questo verso. Seguaci ed anche esageratori della sua dottrina non ne mancarono di certo, ma niuno però che abbia fatto un passo più avanti di lui, nè si poteva. Conta Aristotile di Cratilo, che l'avesse avuta con Eraclito perchè diceva non potersi entrare due volte nello stesso fiume: neppure una credeva lui. Tutto il corruccio di Cratilo

è volto contro la frase del maestro, ma la dottrina dello scorrimento continuo non vien punto allargata dalla mutata dicitura del discepolo. Noi vedremo la critica mossa tanto da Platone nel Teeteto, quanto da Aristotile nel IV libro dei Metafisici su questo proposito, ed ivi avremo occasione di vedere quanto ci sia di vero, e quanto di esagerato nel principio eracliteo. Quel che non si può revocare in dubbio è, ch'esso abbia conferito moltissimo su l'avviamento dei sistemi posteriori; e, più che sopra ogni altro, su quello di Platone, il quale, secondo la osservazione di Aristotile, non ismise mai la opinione di Eraclito, che tutte le cose sensibili fluiscano e che perciò non ce ne sia scienza.

Hegel ai tempi nostri ha tornato in onore il nome di Eraclito, e salutato l'apparire del suo sistema nella storia della filosofia col festevole grido: terra, terra! Il celebre storiografo però ha spostato Eraclito, allogandolo dopo Zenone d'Elea, per farlo meglio servire al preconcetto disegno della sua storia. Il movimento dialettico, che Zenone eleatico considerò nel subbietto fu da Eraclito risguardato come obbiettivo: tal è, a parer dell'Hegel, il significato storico del filosofo di Efeso. Lasciando da canto la cronologia, la quale apertamente contraddice alla successione che l'Hegel vuol trovare tra i due sistemi; essendo Eraclito fiorito nella LXIX Olimpiade, e Zenone nato nella LXXI; due ragioni ne spingono a discostarci dalla maniera di vedere del profondo critico tedesco. La prima è, che le due scuole, ionica ed eleatica corsero parallelamente sino ad un certo tempo, senza che l'una sapesse punto dell'altra; e svoltesi come in campo chiuso, ciascuna per sè, non si conobbero se non molto più tardi, e non vennero alle prese prima del viaggio di Parmenide e di Zenone in Atene. Parmenide anzi non brigossi di polemica, e lascionne tutto il carico all'indole battagliera del discepolo. La seconda ragione, e più intima a quel che mi pare, è ch'Eraclito si connetta sì strettamente coi filosofi precedenti della scuola ionica, che, a spiegarlo, non sia mestieri pigliare in prestanza da altre scuole nuovi principj; molto meno poi trasportare la polemica dialettica di Zenone, ancora non nata, nel mondo esteriore, e sforzarla

a divenire polemica reale, o scorrimento di un contrario nell'altro. Chi pensasse a sorpassare speculativamente il subbietto moltimodo di Anassimene, non correrebbe senz'altro alla mutazione in sè, alla necessità intrinseca del mutarsi, allo scorrimento eracliteo? A me pare di sì, perchè generaleggiando il subbietto mutabile si ha la mutazione stessa, la legge invariabile del cangiamento.

Io ho voluto fare questa osservazione, valga poi quanto possa valere, per la grande autorità del nome di Hegel, che potrebbe far accogliere senza esame la sua sentenza. Ed ora che mi trovo su questo argomento vo' notare un'altra inesattezza in quel luogo, dove Hegel afferma aver Eraclito ammendato il difetto che Aristotile avea rimproverato alle filosofie precedenti, di aver trascurato cioè il principio del moto. Imperocchè, nella mente di Aristotile almeno, Eraclito, nonchè ammendare, non ha neppure evitato il difetto notato e rimproverato da Aristotile. I filosofi che avevano preceduto lo Stagirita non avean tralasciato certo la causa motrice, e Platone specialmente vi si era fermato tanto; ma secondo la dottrina aristotelica questa non bastava a spiegare il moto, la cui vera ed ultima ragione consiste nella causa finale. Or non avendo niuno fatto della causa finale quel caso che si conveniva, Aristotile li biasima tutti in un fascio, incluso lo stesso suo maestro, del non aver potuto spiegare davvero il movimento. Or chi può sostenere, che Eraclito in questo senso abbia ammendato il difetto dei precessori di Aristotile? Egli, che avea risolutamente negato la finalità delle cose, e pronunciato che Giove facendo il mondo si trastulli!

Notammo di sopra che la scuola ionica si fosse da principio spartita in due, e sebbene la forma esaminata fin qui, ossia la dinámica, fosse stata la prevalente, nondimeno non potrebbe omettersi l'altra senza lasciare una lacuna nello andamento del pensiero greco, e senza essere ingiusti verso la memoria di un gran nome. La scuola meccanica ebbe infatti tra i suoi discepoli Anassagora, di cui faceva tanto caso Socrate non per le applicazioni che avesse fatte del principio ammesso, ma pel principio medesimo, la cui fecondità

si parve, venuto che fu tra mani più maestrevoli, che non fossero state quelle del suo inventore. Or cotesta scuola si pose anch' ella a cercare la cagione dei mutamenti mondiali, e vide, come l'altra, nel moto consistere l' origine di ogni produzione. Il moto però fu da lei risguardato non come intrinseco, e tale da portare una mutazione qualitativa dell' essere, sì veramente come esteriore e puramente meccanico. Poste le quali cose, ne venivano due corollarj: il primo, che il principio dovesse contenere tutte cose; il secondo, che ogni mutazione al postutto si risolvesse in accrescimento e in diminuzione. Se il principio non contiene tutto, questo qualcosa di nuovo, che avviene, dove troverebbe sua ragione? E fin qui questa scuola va di accordo con ogni altra, che dal suo principio vuol tutto derivare. Il divario comincia nel determinare in qual modo tutte cose stiano contenute nel principio. La scuola meccanica risponde: in questo.ch' esso non è più un principio determinato, acqua, aria, fuoco a mo' d' esempio; ma è l' indeterminato, το ἄπειρον, il quale non ha nessuna natura in proprio, ma le acchiude tutte confusamente. Le cose particolari preesistono in esso, ma la separazione soltanto le fa comparire come distinte. E cotesta moltiplicità indefinita, che il Ritter paragona al caos dei poeti antichi, per una strana contraddizione era insieme, secondo Anassimandro, l'unità vivente, l'*Archeo*. Nel primo getto di un sistema la mistura illogica di un' unità vivente da una parte, e di un' indefinita moltiplicità dall' altra, può per poco trovarsi, ma non reggersi lungo spazio di tempo, sì che la contraddizione non desse negli occhi, e non lasciasse aperto l' adito ad una scissura interna della scuola. E così avvenne. Due soluzioni si paravano davanti al pensiero per levare l' assurda confusione dell' unità e della moltiplicità posta da Anassimandro: o tôrre di mezzo l' unità avveniticcia, e ritenere sola la moltiplicità; ovvero accogliere l' una e l' altra, l' unità come la moltiplicità, dividendole però in due, l' una da un lato, e l' altra da un altro. Gli Atomisti preferirono la prima soluzione, e si smarrirono in una moltiplicità scompigliata e senza misura, donde non trovarono più verso di uscire. Anassagora invece adottò la seconda, e

propose il *Nous* o l'Intelligenza come causa motrice, e come mossa poi la moltiplicità delle particelle similari, o delle *Omeomerie*, secondochè sono state chiamate, da lui o da altri, ciò non rileva al fatto nostro.

La scuola ionica tutta quanta, squadrata sotto ambe le forme, venne adunque a due ultime conseguenze ben differenti con Eraclito e con Anassagora. Posta su la traccia della causa prima dei mutamenti mondiali, ella trovò, o che la mutazione è sviluppo intrinseco, ed in tal caso il flusso perenne è l'essenza medesima delle cose; o ch'essa proviene da un moto esteriore, ed in questo altro caso bisogna eziandio rinvenire fuori del mobile la causa del movimento. Or siffatta causa estrinseca al mobile, e perciò di natura diversa dalla sua, è un portato nuovo per la speculazione ionica; onde io mi faccio capace, che il sistema di Anassagora si risenta della influenza della scuola eleatica, e sia quasi una composizione in cui sono venuti i due opposti avviamenti della razza ionica e della dorica, ed una prima tregua del loro combattersi. Ma non voglio anticipare i giudicii, e noi saremo meglio al caso di definire un parere, quando avremo tenuto dietro passo per passo al progresso dell'Eleatismo; contentandoci per ora di avervi rapidamente accennato.

La scuola eleatica, ch'è proprio il contrapposto della ionica, e che prese il nome dalla città di Elea, colonia dorica, ebbe a fondatore un ionio, Senofane di Colofone. Da prima adunque essa ondeggiò tra l'uno ed il moltiplice, e nel sistema del suo fondatore invano si vorrebbe trovare quell'indirizzo netto e risoluto, e quell'armonia di parti, che i moderni vi avrebbero voluto ad ogni costo introdurre. Un Ionio fuggiasco dal suo paese invaso dai barbari, ben avanti negli anni, comunque, mutato cielo, non potesse fare a meno di risentire il nuovo ambiente, non potea certo di un tratto dismettere le consuetudini della vita, nelle quali era stato allevato. Invano si vorrebbe campata la storia della scienza in una regione serena, ove non sia lasciato luogo alle vicissitudini umane; perocchè s'è l'uomo che fa la storia, il tumulto della sua vita vi si caccia pur sempre dentro e ne turba la calma. La biografia non va dimenticata impu-

nemente nella storia, perchè in essa, come notava assennatamente, e leggiadramente il Leoni « si trovano l'esitazione, i combattimenti, i rifiuti, le speranze, e le determinazioni che svelano l'uomo grande. »[1] In certi casi poi, come interviene nello stabilire principj e metodi nuovi, l'impronta individuale si stampa con maggior rilievo nella storia, ed il corso delle idee bisogna studiarlo nelle solitarie meditazioni di un uomo solo. La filosofia di Senofane adunque, (e l'ha detto altresì il Cousin nell'accurata monografia che ci ha lasciato di questo filosofo) ha in qualche modo due parti, una ionica, l'altra dorica e pitagorica. Senofane non dimenticò della ionica origine, non esperto abbastanza delle dottrine doriche pel mistero onde le aveva attorniate Pitagora, tentennò tra l'una e l'altra scuola, sebbene in questa altalena piegasse più verso le tendenze della patria novella. Il vero eleatismo comincia con Parmenide, o certamente con lui si trova schietto e sceverato da ogni elemento estraneo, il quale non si potesse accordare con l'intero sistema.

Gli Eleati negarono con ardimento, che rare volte si riscontra nella storia, ogni molteplicità, e tennero per fermo, che la verità stesse in questa massima: l'essere solo è; il non essere non è. Parmenide non si peritò di spinger l'uomo a tenzone contro di sè medesimo, proclamando correre opposizione manifesta tra la ragione, che adduce la mente all'unità assoluta dell'essere, ed i sensi, i quali ne fanno testimonianza continua delle molteplici mutazioni. A vero dire però, nella lotta ei non fece le parti pari; chè dal canto della ragione pose la verità, e da quello dei sensi l'illusione e l'errore. Nel poema ch'ei compose su la Natura, le due vie erano tracciate e distinte spiccatamente, e molti consigli prodigati, perchè gli uomini si tenessero bene in guardia contro la menzognera testimonianza dei sensi. Pauroso perfino di mischiare insieme le descrizioni di questi due mondi opposti, divise il poema in due parti distinte, delle quali la prima insegnava le cose secondo verità, l'altra le cose secondo opinione. Noi lasciando stare il secondo canto del poema, a cui non aggiustava fede nemmanco

[1] *Vita di Bartolomeo di Alviano* per Lorenzo Leoni, cap. II.

lo stesso autore, raccogliamo il più brevemente che si può la somma degli argomenti su l'essere, che poi ci saranno di giovamento grandissimo ad intendere una gran parte della filosofia platonica.

L'essere è, ed il non essere non è. Dell'essere si può dire tutto, del non essere per contrario nulla: ecco in una formola precisa compendiata la dottrina eleatica tuttaquanta. Se prima Pamernide ha contrapposto ai sensi la ragione, all'opinione la scienza e la verità, ed ha fatto trionfare questa su quella rimasa affatto distrutta ed annientata, ora truova un'opposizione più alta tra l'essere ed il non essere, e la risolve continuando nel vezzo di sopprimere il termine che gli dà briga.

Se l'essere è, ed è assolutamente, indipendentemente, e non può cominciare, come non può finire; il non essere, che n'è l'opposto, è pur esso il niente assoluto, sicchè di lui non si può enunciare nulla, non che sia, non che possa essere, nulla insomma, proprio nulla: è un'idea che implica contradizione. A volerla enunciare, non ci si riuscirebbe, perchè l'enunciazione sarebbe per forza vuota, mancando il suo obbietto di ogni qualsiasi realità: sarebbe un'enunciazione che non enuncia niente, ch'è quanto dire un'enunciazione contraddittoria.

Levato di mezzo il non essere, ne consèguita di necessità l'unità assoluta dell'essere. Aristotile ha avvertito con molto acume questa deduzione. « Non ammettendo (Parmenide), che ci sia punto del non essere accosto all'*essere*, di necessità deve credere, che l'ente sia uno, e non ci sia altro. »[1] E qui, a chiarir meglio il senso dell'unità parmenidea, stimo opportuno arrecare un'osservazione del Riaux. Parmenide non dice, che tutte le cose esistenti non ne facciano se non una sola, come parrebbe doversi conchiudere dall'espressione ἕν τὰ πάντα; perocchè questa frase non si trova nei frammenti rimastici di Parmenide; ma dice invece, che l'essere è uno.[2] La nozione di tutto suppone l'unità e la pluralità, e la pluralità in Parmenide non ci traspare

[1] *Metaf.*, lib. I, c. V, 10; trad. di Bonghi.
[2] *Essai sur Parménide d'Élée*, IIe part., V.

per niente, onde si enuncia meglio il suo pensiero dicendo che l'essere sia solo, anzichè con dire che l'essere sia tutto. Non ostante che quest'ultima frase si trovi ritenuta dalla esposizione di Aristotile, nondimeno a me par molto più esatta la prima. Voglio aggiungere però, che non la sola prova negativa addotta dal Riaux mi ha fatto risolvere ad accogliere la sua osservazione contro di Aristotile, la quale sarebbe veramente scarsa, ed Aristotile potrebbe aver avuto altri luoghi che lo avessero determinato ad esprimersi di quel modo; ma questa prova mi si avvalora col considerare, che la totalità, come collezione della pluralità nell'uno, non può trovarsi nel principio parmenideo, e questi suol correre difilato ed intrepido alle conseguenze, poniamo pure che urtassero contro il senso comune degli uomini. E finisce poi di persuadermi l'argomento che leggo nel Parmenide di Platone così conceputo: se l'uno esiste, fa egli dire a Parmenide, esso non è multiplo, dunque non ha parti, dunque non è un tutto. « All'antica autorità di Platone mi piace aggiungere quella di un valoroso critico contemporaneo, con le cui parole si assoda del tutto l'osservazione proposta. » Lungi dall'essere panteista, Parmenide distingue talmente la totalità dall'unità, τὸ πᾶν da τὸ ἕν, ch'ei nega la totalità e si affonda nell'abisso di un'unità assoluta che sola esiste; unità senza numero, esistenza senza contenuto e senza realità, la quale non è più che un'astrazione sublime, e rassomiglia al niente dell'esistenza. »[1]

Ma la dottrina dell'essere eleatico, e la ragione della sua semplicissima e solitaria unità si parrà meglio in questo argomento che Simplicio riferisce a Parmenide medesimo; non ostante, soggiunge, che Aristotile abbia potuto apporvi qualche cosa di suo. Checchè ne sia però dell'autenticità, il fondo è schiettamente eleatico, e poi, a parer mio, molto chiaro, perciò lo riporto.

« Se v'ha alcunchè fuori del bianco, questo alcunchè non è bianco: se v'ha qualcosa fuori del buono, questo qualcosa non è buono. Similmente adunque, se v'ha qualcosa fuori dell'essere, questo qualcosa non è l'essere. Or ciò che

[1] Cousin, *Fragm. phil.*, tomo I. *Xenophane.*

non è l'essere, non è nulla; dunque l'essere esiste solo; dunque, per questo medesimo, esso è uno. Se, in effetto, l'uno non è, ma al contrario vi sono più esseri, cotesti esseri, che saranno più, differiranno tra di sè. Ed essi differiranno o per l'essere o pel non-essere. Ma come differiranno per l'essere, se sono somiglianti appunto in quanto esseri? I simili sarebbero differenti, in quanto sono simili? E intanto la differenza bisogna pur che ci sia per qualche cosa. Differenza non può darsi pel non-essere, il quale non è nulla, e non è punto. Per l'essere, d'altra parte, differenza non esiste. Segue adunque che gli esseri, i quali si chiamano multipli, non siano differenti. Dunque l'essere non è multiplo, perciò è uno. »[1]

In poche parole: la moltiplicità degli esseri importa differenze, e differenze che debbonsi trovare fuori dell'essere; ma fuori dell'essere ci sarebbe soltanto il non-essere, ed il non-essere non è; dunque non ci saranno differenze; dunque non ci sarà moltiplicità; dunque l'essere sarà uno.

Aristotile si valse poi di questo argomento eleatico a provare, che l'uno e l'essere non possono essere generi, perchè in tal caso non si avrebbe dove andare a pescare le differenze, le quali di necessità anch'elle dovrebbero avere l'unità e l'essere. L'intendimento di Aristotile era tutt'altro, come si vedrà più avanti, ma l'argomento era lo stesso.

Io mi sono fermato alquanto dippiù a far rilevare l'unità dell'essere secondo gli Eleati, perchè oltre all'essere questo punto capitale nel sistema di quella scuola, formerà dipoi il tema di una controversia più importante nell'avvenire della filosofia greca, quando tra Platone ed Aristotile si discuterà sui generi supremi delle cose. Ma non voglio anticipare la quistione, che ancora sarebbe troppo prematura, e torno a Parmenide.

Assodata così l'unità dell'essere, ne vengono oramai per inevitabile conseguenza la continuità, la indivisibilità, l'immobilità tanto nello spazio, quanto nella durata, la compiutezza, e finalmente l'identità assoluta dell'essere e del pensiero. E quanto alle prime predicazioni dell'essere non

[1] Simplic., *in Phys.*, I, 25.

ci è luogo a disputa, perocchè la mancanza di ogni qualsiasi moltiplicità esclude il discreto di ogni maniera, la divisibilità ed il moto. La maestosa solitudine dell'essere non le comporterebbe, ed in esso, come in tranquilla e sconfinata laguna tace il fiotto dell'età, e regna il silenzio e l'infinito. Quel che ha dato appiglio a contrasti è stata la compiutezza dell'essere di Parmenide, per rispetto alla quale si è creduto trovare una contraddizione. Imperocchè in alcuni frammenti di lui l'essere si trova qualificato senza principio e senza fine; il che implica la infinità dell'essere. Intanto Parmenide altrove dice, che l'essere è finito, ed Aristotile lo denomina appunto così, servendosi della parola πεπερασμένον per qualificarlo, e per giunta lo contrappone all'Uno di Melisso detto infinito ἄπειρον. Adunque si è obbiettato: come il medesimo essere sarà una volta senza principio e senza fine, vale a dire infinito, ed un'altra invece si dirà finito? L'apparente contraddizione si toglie, solo che si badi alla duplice significazione della finità. Un essere limitato è tale o esteriormente, ovvero per determinazione propria ed intrinseca. Egli può essere determinato in sè e per sè, senza dipendere però da nessun altro; sicchè sarà senza principio e senza fine esteriori, ed avrà inoltre una determinazione ed una compiutezza interna; e così appunto intese Parmenide che fosse il suo essere. Ciò che non ha determinazione intrinseca era detto dai filosofi greci ἄπειρον, ossia infinito; ma in questo caso, infinito valeva indefinito. Aristotile fa risaltare la nozione dell'infinito nella duplice applicazione di cui è capace. « Fatto sta, ei dice, che l'infinito è appunto il contrario di quello che dicono. Giacchè non è infinito quello di cui non c'è nulla al di fuori, ma bensì quello di cui c'è sempre qualcosa al di fuori..... Quello invece, che non ha nulla fuori di sè, è il perfetto e l'intero..... L'infinito è solo la materia d'un intero di grandezza, è l'intero in potenza, non in atto; distinguibile nell'infinito di sottrazione e in quello contrapposto d'aumento. »[1]

Conchiudiamo adunque, che l'Essere di Parmenide è uno, in quanto è solo; è finito, in quanto è compiuto e per-

[1] *Phys.*, III, 6.

fetto in sè; è infinito, in quanto nulla di estrinseco ci è, che possa circoscriverlo, o limitarlo comechesia.

Ma qui non finisce tutto, e l'Eleatismo in mano di Parmenide si mostra risoluto ad accettare le conseguenze più ardite e più nuove dell'unità dell'essere. A che pro avere distrutto il mondo delle sensazioni, aver negato il non-essere, essersi chiusi nel puro essere, se questo medesimo porta con sè il proprio nemico, il distruttore dell'unità mantenuta a costo di tante intrepide negazioni? L'ultimo ostacolo, ed il più difficile a sormontare per trincerarsi nell'inaccessibile e solitaria unità, è la dualità che implica il pensiero. Pensare è già contrapporre un subbietto pensante ad un obbietto pensato. Così avrete avuto un bel girare la mazza a tondo, un bel distruggere tutto intorno a voi, rimasto che sarete col vostro pensiero, distruttore inesorabile, dirimpetto all'unità dell'essere, voi già sarete in due, e avrete fatto getto inutile di tempo e di fatica. Vistosi a queste strette, Parmenide non si sbigottisce, chè egli non è uomo da indietreggiare, e fa cantare alla severa ed inflessibile musa, che lo ispira, la medesimezza del pensiero e dell'essere. Ed è ben forza, che parola e pensiero siano essere, perchè l'essere esiste, ed il non-essere non è nulla. Il filo degli argomenti, pei quali dovette essere addotto a questo ultimo corollario, ha dovuto procedere così. Chi pensa l'essere, bisogna per forza che sia o l'essere medesimo, ovvero il non-essere; ma il non-essere non è, dunque chi pensa l'essere è l'essere altresì, ed è l'essere anche il pensato; dunque è l'essere, ed ei solo, che si pensa ed è pensato, ch'è soggetto ed oggetto insieme. Dunque tra essi v'ha identità perfetta: e il pensiero dà l'essere, ed il pensiero è anche lui essere; sicchè pensare ed essere sono tutt'uno. Tal è il punto, ove si ferma Parmenide, nè certo più avanti si poteva camminare.

Il vecchio Parmenide aveva avuto l'ardire e la maestria di cavare tutte le conseguenze implicite nel suo principio; ma, fosse dispregio in cui teneva gli avversarj, o convinzione profonda della solidità del suo sistema, non erasi mai curato di venire alle prese coi seguaci della scuola ionica. Egli usò una forma dommatica, più da oracolo che da

ragionatore; ed il suo stile medesimo era severo e lontano dalla volgare dicitura: contento all'essere stato legislatore dell'Eleatismo, lasciò a Zenone suo discepolo la gloria di farsene il soldato e l'eroe. Questi, com'ei medesimo confessa a Socrate,[1] volle rivolgere contro gli avversarj dell'unità le armi loro stesse, e far toccare con mano, come non si scansassero le difficoltà, neppure con l'ammettere l'ipotesi della moltiplicità; e così per via indiretta rinfiancare le assertive del suo maestro. Senza contendere su gli assurdi ridicoli rinfacciati alla sua scuola, ei coglieva destramente la palla al balzo, e la rimandava con più di violenza alla parte opposta. Sia come vi aggrada per l'ipotesi dell'unità, parve ch'ei replicasse agl'Ionici, che a me non preme d'incaponirmici, ma vediamo un po' se ci sia il tornaconto a far capo alla vostra moltiplicità. E se quest'altra ipotesi non prova meglio, tant'è lo stesso: assurdo per assurdo, e riso per riso. E qui Zenone con inusato vigore dialettico si fa a noverare gl'inconvenienti della pluralità tanto nella materia, quanto nello spazio e nel tempo. Una pluralità senza unità implica una divisibilità all'infinito, la quale impedisce di poter cogliere l'essere in nessun punto, poichè non si arriva a fermarlo, e tutto quel che vi parrà essere sarà invece una vana apparenza, che presto sfuma e si dissipa nel vuoto.

Fino a Zenone dunque le due scuole greche eransi sviluppate in campo chiuso, e non si ha memoria di polemica tra i filosofi precedenti, neppure tra quelli, i cui sistemi poteansi avere in conto di gradazioni più o meno rilevate di una scuola medesima. Egli per il primo salta il vallo nemico, e cacciatosi in mezzo ai proprj avversari accetta le loro armi, e gliele lascia spuntate in mano, dopo averle volte contro loro medesimi che le brandivano. Questa epoca fu solenne per la filosofia, e Platone in parecchi luoghi menziona l'incontro delle due scuole rivali, e vuol quasi ribadirne sempreppiù l'importanza. Il dialogo del Parmenide specialmente è un dramma di un genere nuovo, e la discussione delle idee

[1] Riscontra l'introduzione del *Parmenide* di Platone.

vi si trova scolpita con tanta verità, che, a leggerlo, vi par di rivivere in tempi più serii, che non siano questi nostri. Maestro e discepolo muovono dalla remota Elea e vanno ad Atene, ove erasi afforzata la scuola ionica, a portarvi una guerra di nuova foggia, la polemica delle idee. Ed il campo non poteva essere più conveniente all'alto contrasto, perocchè Atene era di quei tempi, giusta la frase di Pericle, la scuola di tutta Grecia; e Zenone veniva ad attaccarvi il seggio di Eraclito e di Cratilo, come Sparta vi combatteva la città egemone che primeggiava in tutta la penisola ellenica. La polemica zenoniana si riscontra a maraviglia con la guerra peloponnesiaca, e la razza dorica prevalse su la ionica tanto negli ordini del pensiero, quanto in quelli della vita politica. Zenone è ancora un eleatico, non ostante che maneggi argomenti che partono dall'ipotesi della molliplicità, perchè questa non vi è supposta, se non per ritrarne conseguenze assurde, e tali che ne discreditassero il principio. E non solo è eleatico, ma è l'ultimo degli eleatici, come Eraclito fu l'ultimo degl'Ionici, giacchè a far tempo da questo conflitto, le due scuole greche vennero a certo tal quale rappaciamento, che partorì, per poco se vuoi, dei sistemi di transazione, dove ciascuno rimise della rigidezza logica per rimediare in qualche modo alle incongruenze non potute più difendere, ed a celare l'onta della disfatta. Con quanto accorgimento, e con quale profitto or ora vedremo, bastandoci per ora di notare, che le ferite più immedicabili toccarono alla scuola ionica.

E qui è il luogo di ricordare quel che toccammo di sopra a proposito del quando le scuole di Grecia avessero mutuamente conferito l'una su l'altra, e del perchè cotesta scambievole influenza, vera in seguito, fossemi paruta prematura là dove l'Hegel la volle far trasparire. Eraclito non potè saper nulla di Zenone venuto dopo di lui; perciò il suo flusso perenne non ha nulla da fare con la polemica zenoniana; e se si scambiano le date e lo sviluppo naturale degli avvenimenti, non si può fare buona storia. Non nego già, che le idee abbiano prerogative maggiori, che non gli uomini; ma a voler cacciare in un disegno preconcetto di

sviluppamento logico, ci stiano o non ci stiano, idee non ancora comparse nella storia, si pregiudica a parer mio anche la scienza medesima. Hegel vuol far camminare la storia col suo sistema, e perchè in quest' ultimo il divenire tien dietro all' essere in sè, ed alla sua negazione; perciò Eraclito, secondo lui, deve seguire dopo Parmenide e Zenone. Il fatto intanto non sta così.

Diogene Laerzio assomma così il corso della filosofia greca delineato a brevi tratti fin qui da noi. « La filosofia cominciò dall' osservare la *pluralità*, passò al sistema dell' *unità assoluta* abbozzato da Senofane, e perfezionato da Parmenide; venne quindi a studiare il nodo fra l' unità e la pluralità, il che fecero Anassagora ed Empedocle. »[1] E la considerazione di Laerzio, che Anassagora ed Empedocle si fossero posti a studiare il nodo dei principj opposti, stati prima di loro risguardati partitamente, è tolta di peso da Aristotile; il quale tra quelli che riconoscono come enti l' *uno* e i *più*, annovera appunto questi due filosofi. Ma il raccostamento delle due parti non avvenne di un tratto, ed in questa come in ogni altra transizione è dato scorgere quella gradazione per la quale passano i contrarj avanti di conciliarsi. Onde prima di vedere l' unità e la pluralità accordate, bene o male che fosse, da Empedocle e da Anassagora, ci tocca spiare l' intrudersi furtivo dell' una nell' altra, e l' accoglier di soppiatto che fa un sistema di quel principio che non vorrebbe ricettare, e che ricettato, non osa poi confessare a sè stesso. Coteste prime accoglienze sono inconsapevoli o forzate, e riescono ad imbastiture che presto si sdruciranno di nuovo; e così incontrò la prima volta agli Atomisti dalla parte ionica, a Melisso dalla eleatica. I primi appiattarono l' unità nell' atomo, che fecero indivisibile, e con la sola moltiplicità nol poteano. L' altro per contrario appiattò la moltiplicità nello spazio e nel tempo che intro-

[1] Lib. VIII.

dusse nel sistema eleatico; ed anche in quell' ἄπειρον, o infinito, che Aristotile con avvedutezza degna di lui fa discernere dall' Uno finito di Parmenide, come sufficientemente si è mostrato di sopra. Or per diritta logica nè gli Atomisti potean concedere la indivisibilità dell' atomo; nè Melisso l' esistenza dello spazio e del tempo; perchè quella implica l' unità, e questa suppone eziandio la moltiplicità. Leucippo e Democrito svisarono così l' Ionismo, come Melisso alterò il puro Eleatismo. Alla forte penetrazione di Aristotile non isfuggì la scarsa levatura di Melisso, e chiama un po' rozzo lui e Senofane. Che se il biasimo dato a quest' ultimo è mitigato alquanto dall' aver fatto più su notare, che Senofane ad *unizzare* era stato il primo; quello di Melisso, venuto l' ultimo nella scuola fiorente di Elea non si può in nessun modo temperare. Forse fu il fato della scienza, che sospingeva lui inconscio là dove avrebbe trovato certa rovina.

La mutua influenza delle due scuole, che traspare a mala pena negli Atomisti ed in Melisso, salta poi negli occhi spiccatamente con Anassagora ed Empedocle. Col primo, nell' aggiungere che fa alla moltiplicità ionica l' *Intelligenza*, siccome causa motrice. Col secondo, nel concretare che fa dell' Uno eleatico, ponendolo come *Amicizia:* entrambi concorrendo nel tentativo di collocare a capo dei loro sistemi, siccome riconciliati, l' *uno* e i *più*, stati tanto spazio di tempo divisi e contrastanti. Ma fu vera conciliazione cotesta? È quel che vedremo.

Non ostante le lodi, che Socrate faceva di Anassagora per aver il primo introdotto nella speculazione l'intelligenza, ei non sa risparmiargli il rimprovero di averne fatto poco uso, e di non averne cavato quel costrutto che poteva. Almeno così ne attesta Platone, il quale ci ha conservato cotesto appunto mosso dal suo maestro, nel Fedone, se mal non mi ricorda; ed Aristotile lo ha ripetuto a modo suo con uno di quei tratti sicuri che gli sono tanto familiari. « Ad Anassagora, ei dice, la mente è un *ex machina* nella formazione del mondo; quando non sa che dire, ecco la mente in iscena: altrimenti, accagiona di quello che succede, qualun-

que altra cosa piuttosto che la mente. »[1] Era stata però tanta la rozzezza degli Atomisti, e di quelli ch'erano preceduti ad Anassagora nella scuola meccanica, ch' egli o Ermotimo Clazomenio, che primi dissero: c'è una mente, parvero uomini svegli, e i più antichi al loro paragone, dei sognatori. Il non essersi Anassagora abbastanza servito della mente fu o per la novità del principio, di cui non seppe in un colpo misurar tutta la portata, ovvero perchè si era indotto ad accettarla quasi suo malgrado, e sforzatovi dall' influenza eleatica.

Tra i critici moderni, che portano giudicio sul progresso speculativo venuto per opera di Anassagora, meritano di essere menzionati due specialmente sì per l'autorità del nome che hanno, sì per la qualità opposta dei loro pareri. L'uno di essi ha soverchiamente aggrandito il valore del Nous, e l'altro al contrario di troppo strematolo. L'Hegel saluta l'intelligenza di Anassagora come il farsi della luce nel mondo, e ripete la similitudine di cui si vale a questo proposito Aristotile. I filosofi prima di Anassagora erano come chi non sa di ginnastica, che in una lotta, rigirato a destra ed a manca, può tirare qualche bel colpo, ma non perchè sappia. Con Anassagora si manifesta la prima volta il pensiero, ed egli coscientemente afferma, che il pensiero sia l'universale in sè e per sè, e che il pensiero puro sia il vero. Ciò che manca ad Anassagora, secondo Hegel, è la *determinazione concreta dell' assoluto*, essendosi egli fermato *alla sola determinazione astratta.* Se la intelligenza in Anassagora è *diacosmica*, ossia ordinatrice del mondo, e sua causa motrice; ella non vi spira la vita, nè arriva a fare della natura un sistema. In poche parole, se la ragione è presente per tutto, non si vede però come tutto sia razionale. Tal'è la somma della critica hegeliana.

Il Ritter invece non crede che l'apparire dell' intelligenza sia poi così gran progresso per rispetto ai filosofi anteriori, quanto parecchi scrittori hanno opinato. Egli trova l'addentellato, e, più che l'addentellato, il fondamento analogo nelle dottrine precedenti, con le quali si era insegnato,

[1] *Metaf.*, lib. I, cap. IV, 8; trad. di Bonghi.

che l'ordine del mondo dovesse avere sua ragione in un essere intelligente; e come tali menziona specialmente tra gl' Ionici dell'altra scuola Diogene d'Apollonia ed Eraclito, e tra gli Eleatici Senofane.

Se il giudicio di Hegel concede troppo ad Anassagora, accordandogli perfino la consapevolezza che il pensiero fosse l'essenza delle cose, la quale veramente non si trova in lui; il giudicio del Ritter per contrario è soverchiamente severo. Lasciando stare la quistione, se Anassagora avesse potuto conoscere tutte le filosofie, dalle quali il professore di Kiel vorrebbe ricavato il Nous; e se queste avessero veramente contenuto un principio intelligente, che sarebbe difficile a trovare, ci contentiamo rimettercene alla testimonianza di Aristotile, non sospetto di troppa indulgenza verso i suoi predecessori. Ed Aristotile, come testè ci venne notato, attribuisce ad Anassagora, ed a lui primo l'aver toccato questo punto, sebbene per debito di esattezza storica non abbia taciuto, esser corsa pure voce di averlo fatto prima Ermotimo Clazomenio. Di questo ultimo però nè afferma, nè nega; di Anassagora lo dà per certo. Inoltre il nome di *anima*, che si rinviene appresso gl' Ionici precedenti, e che ha tratto il Ritter in questa severa sentenza, non ha nulla chè fare con la mente di Anassagora. La quale ha ben altro significato speculativo, sebbene, a parer mio, neppure tutto quello che Hegel le vorrebbe accordare; e di cui forse Anassagora medesimo non sospettò tutta la portata, e che certo poi non seppe applicare secondo l'osservazione concorde di Platone, di Aristotile e di Hegel.

Dalle cose dette facilmente si scorge, perchè a me paiano esagerati i pareri opposti dell'Hegel e del Ritter, e perchè mi piaccia starmene con Aristotile. A me par di vedere, che Anassagora, non che essersi fortuitamente imbattuto col Nous, abbia anzi fatto verso di esso dei passi ben misurati, e che al suo cammino sia stato sprone e guida la necessità di ovviare agl' inconvenienti già manifesti della moltiplicità pura. Ed in siffatta sentenza mi conferma la breve ma significante frase di Aristotile, il quale, ricordando i filosofi che avevano accolto e l'*uno* e i *più*, ha posto

in un fascio Anassagora con Empedocle. Ora il sistema di questo ultimo è certo che sia provenuto da una composizione amichevole dei principj sino a quel tempo discordi e cozzanti; secondochè faremo tantosto notare.

Il Rosmini spiega il passaggio dai Pitagorici ad Empedocle con queste parole. « Come Platone e i Pitagorici spiegarono i numeri di Pitagora riducendoli alle essenze ed alle idee; così Empedocle avrebbe determinato l'Uno astratto con l'amicizia, ritenendo il fondo della dottrina italica e a suo modo svolgendola. »[1] Senza entrare per ora nella ricerca se l'Uno dei Pitagorici fosse stato dapprima così astratto, come di poi si è tenuto, e se fosse stato la medesima cosa con la monade numerica, ovvero se fosse divenuto tale in mano degli Eleati, certo è però che quando venne Empedocle era veramente astratto, e che l'amicizia del filosofo agrigentino fu la concretezza dell'Uno. E mi persuade di ciò il giudicio di Aristotile, che il Rosmini pare di aver soltanto ripetuto. Difatti Aristotile dopo aver menzionato la dottrina di Platone e dei Pitagorici su l'ente e su l'uno, e notato ch'essi non fosser qualcos'altro, ma che la loro natura fosse appunto di essere *uno* ed *ente*, riporta subito l'opinione di Empedocle, il quale dice chè cosa mai sia *l'uno*, *riducendolo a un più cognito*. Di fatto, parrebbe che gli dia il nome di *amicizia:* almeno, è essa la cagione, per cui ogni cosa è una.[2] Se adunque l'amicizia di Empedocle è alcunchè *di più cognito* dell'Uno pitagorico, ciò nell'intendimento di Aristotile vuol dire, ch'ella non è più l'Uno solitario e senza contenuto, non è il numero senza la cosa numerata, ma è unità di qualche cosa, forza unitiva e raccoglitrice degli elementi diversi. Di modo che se gl'Ionici aveano spiegato il nascere delle cose con soli gli elementi naturali, ed i Pitagorici col numero astratto; Empedocle raccolse gli elementi disgregati nell'Uno, e così riempitolo, lo denominò *amicizia.*

L'illustre professore Spaventa riunisce anch'egli Empedocle ed Anassagora, e li rimena entrambi al principio eracliteo del divenire, ordinandoli così. « Semplice *divenire*

[1] *Psicologia*. Appendice, *Delle sentenze dei filosofi ec.*

[2] Riscontra Aristotile, *Metaf.*, lib. III. cap. IV, 23.

naturale: principio della mutazione delle cose; cioè *semplice indeterminato divenire* (Eraclito); divenire materiale (Empedocle, Atomisti); divenire sopramateriale, o come intelligenza (Anassagora). »[1] Ed io mi accorderei volentieri nella distribuzione anzidetta col valoroso critico, se non trovassi due difficoltà che non so sciogliere da me. La prima è, che secondo la deduzione accennata da Spaventa, tanto Empedocle, quanto Anassagora parrebbero provenire dal solo Eraclito; il che non mi pare per le cose discorse di sopra. La seconda è, che gli Atomisti messi allato di Empedocle non abbiano nulla che fare col divenire eraclileo; che anzi ei negavano ogni divenire, quando per esso si voglia intendere una mutazione qualitativa. Gli atomi sono piuttosto un divenuto, se potessi dir così, anzichè un divenire. Nè stimo che il moto meccanico, solo che sia stato ritenuto dagli Atomisti, possa chiamarsi anch'esso divenire. Empedocle ed Anassagora non si spiegano poi col processo isolato di una delle due scuole greche, fosse questa la ionica o l'eleatica; ed i filosofi di Agrigento e di Clazomene si assomigliano in questo, di avere cioè tentato una conciliazione dell'uno e del moltiplice, che si contendeano di quei tempi il campo della greca filosofia. Se non che, i due principj non furono veramente conciliati, e rimasero posti l'uno allato all'altro, quasi senza scambievole influenza; fu più una *iuxtapositio* che una fusione ed un accordo. I pregj ed i difetti perciò dei due sistemi sono, poco su poco giù, gli stessi; e se l'Unità di Anassagora porta il nome più nobile di intelligenza, ella in realtà si limita poi al modesto ufficio di forza motrice, nè avanza di lungo tratto l'amicizia empedoclea. Di che non so farmi capace, per qual ragione l'Hegel avesse fatto tanto caso di Anassagora, e non avesse poi ritrovato in Empedocle altro di nuovo, che la nozione della sintesi degli elementi. Giovava forse più che ad una sintesi il Nous di Anassagora?

Ho detto che il primo tentativo della conciliazione degli opposti fosse apparso in Grecia coi sistemi testè esaminati; ma con ciò non voglio negare che molto tempo in-

[1] *Prolusione e introduzione alle lezioni di Filosofia ec.*

nanzi i Pitagorici si fossero ingegnati di sciogliere il nodo che allaccia i contrarj, e di svelare il magistero del legame. Il numero, che costituisce il pernio del sistema pitagorico, è insieme unità e pluralità, ond'è armonia dei contrarj per questo verso. Però Aristotile dice di loro. « Poichè tutta la natura mostrava di essere fatta a immagine dei numeri, e i numeri di esser primi in tutta la natura, pensarono, che gli elementi dei numeri fossero gli elementi di tutti gli esseri, e tutto l'universo un'armonia e un numero. »[1] Ora queste poche parole di Aristotile contengono la esposizione della dottrina pitagorica, e, chi ben vi guardi, la loro critica altresì. I Pitagorici s'incaponirono a volere studiare i numeri e le loro relazioni, avvisando che, addentrati che si fossero in questa ricerca, avrebbero trovato il bandolo a spiegare pure le cose; onde il mondo ch'ei studiarono fu astratto, ed astratti i principj con cui lo vollero comporre. Ebbero sì il buono e lodevole intendimento di spiegare il mondo conciliando i contrarj, ma fallirono all'impresa, togliendo a campare un edificio in aria. Gl'Ionici al contrario guardarono prima il mondo in sè, e fantasticarono anch'essi un po' (e come fare altrimenti in quei tempi di fantasia?); ma certo meno dei Pitagorici; onde toccò loro il merito di sviluppare l'essere come naturale, ossia come moltiplice. Di contro al costoro indirizzo vedemmo correre gli Eleati per opposta via, e sopprimendo la moltiplicità numerica dei Pitagorici, e la moltiplicità naturale degl'Ionici, restringersi in fine nel puro essere. Poichè coteste due vie furono percorse in ogni verso, si riscontrarono a un punto, ed ivi si riprese il tentativo dei Pitagorici, e con migliori anspicj; sebbene, per vero dire, i tempi non fossero neppur questa volta del tutto maturi. Zenone d'Elea, che rimanendo fedele alle tradizioni della sua scuola, si gittava nondimeno nel campo avverso, e saggiava il principio della moltiplicità facendolo passare per la trafila della sua dialettica, e ricavandone gli stessi inconvenienti rimprocciati al vecchio Parmenide, faceva chiaro ognuno, che perdurando e perfidiando ciascuno nella sua via, altro che assurdi e negazioni non si

[1] *Metaf.*, lib. I, c. V, 2.

poteva ripromettere. Egli per questo rispetto è il vero precursore dei Sofisti, la cui natura descriveremo tra poco. I contrarj non si possono conciliare davvero, se non dopo essere stati squadrati e rimirati in sè: ogni conciliazione anteriore al corso del loro conflitto sarebbe precoce; e questa fu la causa del fallito tentativo dei Pitagorici. Imperocchè quando s'ignorava qual fosse la vera natura degli elementi, che si aveva in animo di conciliare, come si poteva riuscire ad un accordo ben condotto e duraturo? Ma se eglino scapitarono per questo capo, paragonandoli agl'Ionici ed agli Eleati, che tolsero a disaminare gli opposti partitamente; ei se ne vantaggiarono poi per un altro. Imperocchè dove le due scuole greche sboccarono entrambe nella Sofistica, la Italica ebbe il raro pregio di non aver figliato quella larva di scienza, ed invece di aver preluso all'avviamento socratico, ed alla filosofia platonica in particolare; nè questa fu poca gloria.

Intanto la conciliazione delle due scuole, avvenuta per opera di Anassagora e di Empedocle, non bastò; e non è da maravigliarsene, perchè non era stata da ogni parte perfetta; ond'elle si ridivisero, risolute di combattersi ad oltranza. La Sofistica fu la conseguenza della rinata scissura, e questa volta, come incontra soventi, i partigiani estremi dell'Eleatismo e dell'Ionismo riuscirono da capo ad una stessa mèta, non ostante che fossero partiti da punti opposti. La Sofistica perciò ebbe due facce, e non si potrebbe guardarla sotto una sola senza pericolo di svisarla, o alla men trista di dimezzarla.

Il professor Vera par che abbia considerato la Sofistica come derivante solo dalla scuola ionica, e più specialmente dal divenire di Eraclito. Difatti dopo aver notato, che gli Eleati, preoccupati della unità dell'essere, sopprimono la differenza, soggiunge che gl'Ionici ed i Sofisti si mettono esclusivamente nella via opposta; e che ciò che più li colpisce sono le differenze, vale a dire il moto e la trasformazione degli esseri, lasciandosi sfuggire l'elemento eterno ed immobile che li genera.[1] Ad un critico così avveduto, co-

[1] Riscontra Vera, *Introd. à la phil. de Hegel*, pag. 129.

m'è il professor Vera, non so come non sia saltata subito negli occhi la doppia provenienza della Sofistica. E poi, così versato com'è nella filosofia platonica, avrebbe potuto di leggieri vedere trattati separatamente e differentemente Gorgia e Protagora; sebbene entrambi fossero stati Sofisti.

Il Ritter dice: io chiamo Sofistica tutto ciò che tende a distruggere la scienza con consapevolezza. Stando a questa definizione, di cui esamineremo tra poco il valore, la negazione consapevole della scienza avvenne storicamente in due modi; muovendo, cioè, dal flusso perenne di Eraclito; ovvero dalla immobilità assoluta dell'ente eleatico. La prima forma fu quella di Protagora, la seconda di Gorgia. Il primo diceva: se tutto si muove, nulla adunque è in sè e per sè, ma ogni cosa è per rispetto ad un'altra. Da qui ricavava, esser l'uomo misura e regola di tutte cose; l'uomo in quanto sente, ben inteso, non già lui, in quanto intende. Gorgia al contrario tripartiva la tesi così: che nulla è; che, posto ancora che fosse, non potrebbe essere conosciuto; che, pognamo infine la sua conoscibilità, ad ogni caso non potrebbe essere espresso. E dove Protagora si fondava sui principj di Eraclito, Gorgia al contrario muoveva da quelli di Zenone e di Melisso. Che se l'uno e l'altro si riscontravano nelle conseguenze, non è già che le derivassero dalle premesse medesime. Ma ciò ne apparirà più manifesto, quando verremo alla critica che Platone istituì dell'una e dell'altra forma della Sofistica.

Passando ora dalla derivazione storica della Sofistica alla sua significazione speculativa, ella non apparisce essere una pura distruzione cosciente della scienza, come sembra aver opinato il Ritter nella definizione da noi testè allegata; ma invece una negazione critica della stessa. La Sofistica, come riflette assennatamente il professor Spaventa, non dice dommaticamente: non ci è il conoscere; ma, esaminati i sistemi precedenti; e giudicatili impotenti a spiegare la conoscenza, conchiude che il conoscere non ci sia, come se volesse dire: il conoscere *ancora* non ci è. I medesimi principj, coi quali la Sofistica si sforza di provare la sua tesi, ne fanno chiari del suo divisamento. E questa osserva-

zione dello Spaventa rincalza ciò che io diceva poco sopra intorno alla doppia derivazione storica della Sofistica. Imperocchè se ella non avesse ricavato i suoi corollarj dalla scuola ionica, come dalla eleatica, non potrebbe aver buono in mano per negare la esistenza storica del sapere. Se avesse negato la scienza, in quanto non può venire dal movimento perenne di Eraclito, la sua negazione non sarebbe diffinitiva, e si potrebbe replicare: proviamo di spiegarla con l'ente di Parmenide. Se adunque la Sofistica nega la esistenza del sapere appoggiandosi su la insufficienza di tutt'i tentativi precedenti, ella non può appartenere esclusivamente alla scuola Ionica. Il professor Spaventa ha compreso a maraviglia il significato di questa negazione, che si chiama sofistica, e la sua critica mi par tanto giudiziosa, e tanto vera, che io stimo opportuno riferirla con le parole sue medesime.

« Il conoscere la realtà cosciente —, dice la Sofistica, non può essere spiegato dall'acqua, dall'aria, dal numero, dal puro essere, dal divenire, dallo stesso Noo di Anassagora. Dunque *nego* il conoscere, l'oggettività del conoscere; giacchè, se deve essere spiegato da que' principj, cioè *naturalmente*, non si può spiegare; e se uno di que' principj, cioè la *natura*, è il vero principio, il conoscere non potendo essere spiegato da questo principio, non ci è. — Ora, *negare* il conoscere è già *affermarlo*; è dire: io *conosco* di non conoscere. La proposizione: *non conosco*, presa dommaticamente, è un giudizio categorico, e perciò *conoscere*. Questa proposizione dunque annulla sè stessa, se si prende assolutamente. Questa contraddizione è la Sofistica. Il conoscere sofistico è un conoscere, che non è vero conoscere; è opinione, conoscere individuale, soggetto empirico. — Pure la Sofistica ha un lato vero. Quando essa dice: *non ci è il vero conoscere*, dice ciò nella sua posizione *storica*, cioè reale, vera; per intendere la Sofistica, non bisogna astrarla da questa posizione. Ora in questa posizione essa, dicendo *non conoscere*, vuol dire *non conoscere* nel senso della filosofia naturale, e non già *negazione assoluta* del conoscere; e perciò è una negazione che non è annullamento, non è una negazione *dommatica* (come quando si dice: non ci è il co-

noscere, *ut sic*), ma in sè semplicemente critica; non è in sè *dommatismo*, ma se posso anticipare la frase, *criticismo:* la critica della filosofia anteriore.

Questo è il lato vero della Sofistica. Il falso è la negazione presa assolutamente, cioè come annullamento; la critica presa come dommatica, cioè non più come critica; il *non essere* preso come il *niente*, e non già come avviarsi al vero essere; come *annullarsi*, e non già come *inverarsi*. »[1]

Socrate venuto dopo i Sofisti, secondo la ragione logica dei sistemi, ma loro contemporaneo, ed avversario instancabile, si propose un duplice còmpito; quello di confutare, cioè, quanto la Sofistica avea di puramente negativo, e l'altro di rifare la scienza sopra fondamento più stabile. Ed al primo satisfece abbastanza da sè, al secondo lasciava aperta la via, mettendo in mezzo il metodo del definire, che fu seguito poi con tanta solerzia da Platone e da Aristotile. Il filosofare socratico si compendia perciò in due parti principali, che sono la *ironia* e la *maieutica*. La prima era tutta volta a confondere i Sofisti, e ad irretirli con le arti, della cui perizia menavano tanto scalpore; tal fiata ancora a pungerli sul vivo, e con tale finezza, che non apparisse di aver fatto a posta. La seconda, ch'ei confessava di aver imparato da Fenareta sua madre, versava intorno alla definizione, o veramente nell'ordinamento gerarchico dei concetti. Ma l'una e l'altra parte del metodo socratico domandano un più ampio svolgimento.

Innanzi tratto vuolsi notare, che tutto il metodo socratico, e quando rifiuta le assertive sofistiche, e quando ribadisce le sue proprie, ha sempre un processo somigliante, il quale si fonda sul legame scambievole dei concetti. Così un errore in mano di Socrate diviene fecondo di altri errori, e poi di altri, di tutti infine, sicchè va a riuscire alla distruzione di sè medesimo; nè può accadere altrimenti. Imperoc-

[1] Spaventa, loc. cit., pag. 167-168.

chè se l'errore, svisando la scienza, implicitamente la nega; quando tal negazione sarà manifesta, esso negherà pure sè medesimo, che essendo enunciato come un'affermazione qualunque, ha, se non altro, l'abito e la forma della scienza. Tal è difatti l'esito a cui con paziente discussione Socrate costringe l'avversario, snidandolo da ogni nascondiglio ove tentasse ripararsi dalla totale diffalta. Similmente un vero contiene in sè altri veri, tutto il vero; in quanto un concetto ha stretta relazione con tutt'i rimanenti concetti. Dimodochè Socrate squadrandone uno sotto tutti gli aspetti, riscontrandolo con gli altri, riducendolo ai concetti superiori, dividendolo negl'inferiori, è certo del fatto suo, sa che questa è la via di lumeggiare un concetto parziale, coordinandolo cioè con tutti gli altri. Nella quale ricostruzione un concetto non può più essere scambiato con un'opinione, trovandosi allogato al posto che gli spetta, e sfolgorando non tanto della luce propria, ma eziandio della luce altrui, che di rimbalzo lo investe.

Dalle quali considerazioni si pare, perchè Socrate stesse contento ad una sola conoscenza, che gli fosse conceduta; chè a lui bastava l'animo di cavare da quell'una l'infinita varietà del sapere contenutavi, in virtù del maraviglioso magistero del suo metodo. E questa una, che chiese a fondamento di ogni altro sapere, fu la coscienza della propria ignoranza. Su la quale premessa oltremodo modesta, da Socrate voluta porre a capo di ogni ricerca, Schleiermacher fa una profonda osservazione. Ed è, che s'ei si mise al servigio del Dio, e si teneva in grado di giustificare l'Oracolo, era impossibile che sapesse soltanto di non saper nulla, ma era necessario che sapesse che cosa fosse il sapere. Socrate adunque modestamente chiedeva più di quel che pretendevano i Sofisti pieni di boria. A questi era paruto di saper tutto, ed ignoravano intanto che cosa si fosse il sapere medesimo: a Socrate ogni obbietto esteriore parve soverchio, e contentossi di conoscere la conoscenza sola. Onde quelli vagavano in una scompigliata moltitudine di opinioni, che avevan faccia di scienza, e non erano; dove al contrario Socrate imbroccò nel vero segno, fermandosi nell'unità primi-

tiva e fondamentale del sapere, e trovando nella coscienza umana il santuario recondito della verità. Ma ne sanno poi tanto dell'uomo, ei soleva dire, che trovano tempo d'avanzo ad occuparsi delle cose divine? Sentenza profonda, e che vorrebbe esser ripetuta anche oggidì a moltissimi, i quali pretendono di fare la scienza, almanaccando sopra non so quali finzioni! A Socrate bastava conoscer l'uomo; e nell'uomo sceglieva quel che v'ha di più eccellente e di più intimo, il sapere; e nel sapere finalmente non si arrestava, se non dove questo si ripiega sopra di sè, come su l'obbietto più appropriato alla sua natura. I Sofisti avevan detto: noi sappiamo di tutto, se non che ignoriamo il conoscere; vale a dire, contraddicevano grossolanamente e senza rimedio alla sapienza che ostentavano, e la loro povertà, per vanitosa che fosse, non era meno povertà. Socrate replicava: io non so nulla, ma so di sapere, e cotesta ignoranza piena di modestia era altresì gravida di vera scienza; e da indi in poi si cominciava a filosofare da senno. Così da una parte Socrate rintuzzava e correggeva la Sofistica, dall'altra apparecchiava la via a Platone e ad Aristotile. Egli come il Giano della favola guarda con una faccia al passato, con l'altra all'avvenire.

Abbiamo detto che la parte negativa del metodo socratico, versante tutta nella confutazione dei Sofisti, si chiamasse ironia, forma nuova di confutare di cui Socrate rimase maestro insuperato, ed alla quale lasciò aggiunto il proprio nome. Or che cosa è mai l'ironia? Il dire sì e no sopra una medesima cosa, ma in modo che trasparisse il sì, quando si pronuncia il no, e viceversa. Cotesta contraddizione fu trovata da Socrate nella scienza dei Sofisti, e nella religione mitica del suo paese; perciò egli fu ironico, fu precipuamente ironico, come doveva essere chi primo si fosse seriamente accorto di quella contraddizione intima che si occultava sotto i miti gentileschi, e sotto la boriosa garrulità dei Sofisti. E non pure se ne accorse, ma, scoverto il fondo delle cose, ne mise in chiaro la magagna, tanto che dopo siffatto scovrimento nè la vecchia scienza dei Sofisti, nè la religione di Grecia erano più possibili. Dopo letto l'Euti-

frone, niuno più aggiusterebbe fede alla morale capricciosa ed arrendevole degli Dei olimpici. Il Protagora ed il Gorgia ti fanno toccar con mano la iattanza e la impostura dei Sofisti. Con Socrate però la Grecia era ita, e s'ella volle vendicarsene sopra l'infortunato filosofo, la sua vendetta non fu allegra, nè i suoi destini rimasero meglio assicurati dalla velenosa bevanda propinata all'ardito che aveva sollevato il sacro velo del mistero.

Ma tornando alla scienza dei Sofisti, essa diceva di sapere, e non sapeva; e Socrate la sbugiardò, mostrando che difatti non sapeva, perchè ignorava sè stessa. Similmente interveniva del mito, che voleva ad un tempo manifestare il vero, ed occultarlo, imprigionandolo sotto forme che non erano da lui; che rischiarava i credenti, e gl'ingannava insieme con pietosa menzogna. E Socrate la finì pure col mito, ed esortò l'uomo, che stava intento a indovinare il vero, a spacciarsi di coteste forme bugiarde, ed a cercarlo in sè stesso. Tutta la Grecia avea velato l'uomo sotto le forme artistiche, le quali non ne rivelano, che la esteriorità; lasciando nell'ombra quel ch'egli ha di meglio, il pensiero. Socrate la ritrasse dalla contemplazione serena della natura, invitandola al nuovo spettacolo delle lotte interiori dello spirito. Sicchè l'uomo, che prima, per sapere qualcosa dei suoi destini, si volgeva all'Olimpo, e ne aspettava l'Iride messaggera; ovvero, spediti doni a Delfo, invocava trepidante gli astuti oracoli; indi, fatto miglior senno, non si volse che a sè stesso, non volle altro consigliere che la fida voce della propria ragione.

La vita di Socrate ne risveglia in un certo punto la memoria dell'Oracolo delfico. Dai tempi dei sette savj, che furono autori dei gnomi e dei versi aurei, ossia del primo lampeggiare della ragione, una sentenza, tra le altre, rimase scolpita nel tempio, donde la Pizia oracoleggiava. Questa sentenza era il famoso *conosci te stesso*, il motto fatale che compendiava l'avvenire di Grecia, e di tutto l'Occidente, e che per tanto tempo ne rimase l'enigma. Come la Sfinge egizia finì la vita, quando Edipo ne sciolse la oscura domanda; così il nuovo enigma di Grecia aspettava da secoli

l'Edipo novello, che lacerasse la venerata cortina, la quale velava il Dio ignoto agli occhi degl'irrequieti Greci. Posta nel mezzo della Focide, tra il Parnaso e l'Elicona, Delfo era il ritrovo comune dei dodici popoli amfizioni; la città sacra che accoglieva i tesori della lega, e dava, secondo il solito, in ricambio parole ambigue o bugiarde. Sacerdoti del tempio erano gli ottimati della città; il resto degli abitanti non vi contava nulla, e col nome di *Jeroduli*, o di servi sacri attendeva a pascolare gli armenti nei campi di Cirra, ed a mercanteggiare le impinguate vittime, tanto più gradite al Dio, quanto a più caro prezzo comprate. Non è da dire che nelle controversie dei popoli amfizioni, l'oracolo facesse traffico disonesto dei suoi favori, e piaggiasse vigliaccamente i vincenti. Primeggiava Sparta, e i responsi erano a lei favorevoli, ostili ad Atene. Soccombeva la fortuna lacedemone a Leuttra, ed era Tebe che indettava la Pizia. Veniva infine la somma delle cose in mano del Macedone, e la sacerdotessa, che barcheggiava sempre, questa volta filippeggiava. E la Grecia? Adorava in silenzio i responsi, e tremava. Pare impossibile; ma ogni popolo ha i suoi oracoli: non abbiamo anche noi i nostri?

Un giorno l'Oracolo dichiarò che Socrate fosse il più savio degli uomini, con poco accorgimento invero, che, a' tempi che corrono, non troverebbe imitatori tra i sacerdoti. Hegel nota, che da quel giorno egli avesse abdicato al proprio potere. Il nuovo Sofo, che si erge di fronte alla Pizia discreditata, e discute con Eutifrone sotto il portico del re, rovescia inesorabilmente l'autorità degl'indovini, ricusa l'ingerenza dell'arbitrio degli Dei nel dominio della Morale, e proclama alla libera e senza infingimenti l'indipendenza della coscienza umana. In Socrate comincio a raffigurare le fattezze dell'uomo, e la franca parola che gli sta tanto bene in bocca.

I popoli hanno un cotal presentimento confuso dei pericoli che loro sovrastano, e perciò gli Ateniesi furono inquieti della novità dei ragionari del figliuolo di Sofronisco. Aristofane il primo, vigile sentinella della greca religione e dell'ateniese democrazia, mandò un grido di allarme, pun-

gendo amaramente il libero pensatore nelle Nuvole, ma il segnale passò inavvertito tra il riso smodato della plebaglia. Socrate, presente allo spettacolo, non discolorò, non si corrucciò, rizzossi in piedi serenamente, e si lasciò deridere. La sua figura in quell'atteggiamento, non che rivaleggiare col Capaneo sotto le mura di Tebe, smisuratamente gli sovrasta; e l'uman genere tutto quanto ha pochi eroi come lui, di cui si possa veramente gloriare.

Ventitrè anni dopo, l'accusa fu mossa non più su le scene, ma innanzi all'Areopago, e Socrate vi comparve con la stessa serenità; vi si difese a modo suo, sostenendo cioè il dritto della libera ricerca scientifica; ch'è quanto dire, rinfiancò l'accusa. Egli soccombette, e ben fu ragione; e se qualcosa ci fosse di che maravigliarsi nel giudicio dell'Areopago, come osserva giustamente il Cousin, è la scarsa maggiorità, con cui fu vinto il partito della condanna. Socrate e la Grecia non potevano stare insieme, avendo l'uno colpita l'altra a morte. La Grecia credette sbrigarsi di Socrate, e con la rovina di lui rifarsi giovane e sana, come se tratto il pugnale, fosse poi manco insanabile la ferita. Ben il Pireo era ancora coperto di navi, l'erario rifornito di monete e l'arsenale di armi; ma sotto cotesta apparente dovizia, che Socrate assomigliava all'enfiagione, si celava un difetto d'idealità, che nessuna cosa al mondo poteva più colmare.

Socrate è stato paragonato nell'età moderna con Emanuele Kant, e sebbene i riscontri filosofici non sempre rinverghino appuntino, nondimeno tra il filosofo greco e l'alemanno si possono ravvisare non pure similitudini di dottrina, ma eziandio di posizione logica verso i sistemi preceduti, e verso le credenze religiose. Come Socrate venne dopo il Naturalismo ionico, e la negazione sofistica, così Kant succedeva al Naturalismo del Risorgimento, ed allo scetticismo di Hume. E se Socrate aveva accettato della Sofistica non la negazione della scienza in senso assoluto, ma la negazione condizionata, concorrendo con lei nel dire: la scienza non ci è ancora; Kant parimenti avea conchiuso con Hume, che la sperienza non bastasse a sopperire tutti gli elementi del conoscere. E cotesto riscontro si potrebbe protrarre più

avanti, e noi ci torneremo sopra nel corso dell'opera, voltandoci ora ad un'altra specie di paragone, nè meno rilevante del primo.

Kant, in fatto di religione, si riannoda con la Protesta, e partigiani e censori della sua dottrina, tutti egualmente ne convengono. Or la Protesta segna nella storia moderna la transizione dall'autorità puramente esteriore ad un'altra autorità meno rigida, meno buia, mezzo interna e mezzo esterna, fondata su la Scrittura e su la ragione, sebbene, per dire il vero, la ragione non vi figurasse, che come ausiliaria, e chiamata ad interpetrare la parola rivelata.

Questo tenore si scorge in tutte le mutazioni che si verificano nel progresso di ogni nuova civiltà mondiale. Alle antichissime rivelazioni dei Vedi succede la filosofia Vedanta, ed a quest'altra quella di Capila. La filosofia Vedanta interpetra la parola rivelata, la filosofia Sânkhya per contrario la rigetta del tutto. Da questa ultima negazione ripullula un'affermazione nuova, e si origina il Buddismo. « Il Buddismo, dice Barthelemy Saint-Hilaire, considerato sotto questo aspetto, non è più quella mostruosa innovazione, della quale vorremmo poter dubitare. No; non è un punto di dottrina che siasi formato spontaneamente; è passo per passo che l'Indo vi sia pervenuto; è un grado di più, è un grado diffinitivo in tutta una serie di progresso. Il Sânkhya medesimo arrivando a rigettare l'autorità dei Vedas, ed a negare Dio, non si è costituito in un giorno; vi è stato mestieri di secoli di esame e di controversia per partorirlo, per brutto ch'esso sia. Il Buddismo n'è uscito, come una conseguenza legittima e suprema. Il Budda non è stato che il più logico ed il più audace dei discepoli di Kapila. »[1]

In Grecia noi abbiamo trovato un ritmo simigliante: prima questa specie di transazione tra il mito e la ragione, poi questa risoluta ed audace negazione; prima i Misterj e gli Orfici; poi Socrate, ed il *conosci te stesso*. Nella coscienza socratica trova l'addentellato storico lo spirito del Cristianesimo. Socrate è il Kapila greco; Cristo è il Budda dell'Oc-

[1] *Bouddha et sa Religion, avertissement sur le Nirvana*, pag. IX.

cidente. Più tardi venne Lutero, e dopo Lutero Kant. I misterj di Grecia, sono la filosofia Vedanta dell'Occidente, ed insieme il modello della Protesta luterana. Kapila, Socrate, e Kant sono gli uomini risoluti che hanno osato finirla del tutto con le tradizioni.

Di questi uomini, che mi si aggruppano dinanzi alla mente, uno giganteggia sopra tutti, Socrate. Meno distruttore di Kapila, ma più costante di Kant, egli seppe ritirare l'uomo dalla più bella menzogna che la fantasia potesse immaginare, ed iniziarlo a riti sconoscinti in un tempio del pari sconoscinto, che non era nè in Olimpia, nè in Eleusi, ma che si nascondeva negl'intimi penetrali della coscienza, dove sacerdote era l'uomo in quanto uomo, non in quanto interpetre fantasioso di una volontà che non è la sua.

Kant tolse pure sopra di sè questa impresa, ma l'intrepido filosofo di Koenisberg non perdurò sino alla fine e tremò sul compierla. E dei moderni tedeschi si può dire, che niuno abbia avuto la forza dell'animo pari alla energia dell'intelletto. Imperocchè se Kant alla Ragion pura facea tener dietro la Ragion pratica; Fichte dalla parte sua alla Dottrina della scienza aggiungeva la Destinazione dell'uomo; Schelling all'Idealismo trascendentale opponeva gli ultimi scritti. Hegel medesimo, sebbene non mutasse i suoi principj speculativi, pure si arrese a dimostrare razionale lo *statu quo* della schiavitù.[1] Or dove troveresti più il Socrate dell'Areopago? A ragione adunque si lamentava quell'anima ardimentosa e incrollabile della marchesa Florenzi: « Peccato che l'uomo a cui balenò la luce, si vegga quasi obbligato di ritornare nell'oscurità! Dico obbligato per una guerra ch'ei combatte contro sè stesso, quasi trepidante di un incerto successo, e timoroso di parziali giudizj. L'andacia e l'intrepidezza fa camminare avanti, nè volge sentiero, e nemmeno inciampa per via. »[2]

Noi, senza fermarci a quel che i filosofi tengono di quel di Adamo, torniamo volentieri al Kant della Ragion pura

[1] Vedi Heine, *La France*, Préface.

[2] *I principali punti della Filosofia della Religione* tradotti dalla marchesa Florenzi Waddington. Prefazione della traduttrice, pag. 18.

per non privarci del solo uomo paragonabile con lo scalpellino di Atene.

La Critica della Ragion pura è un' opera di distruzione spaventevole, ma sublime. Tutto il mondo vecchio vi è rovesciato, e intanto quelle ruine accumulate dall' ingegno umano, se per un verso ti fanno pensare alla caducità delle istituzioni e delle opinioni accettate più che discusse nel passato, per un altro ti fanno inorgoglire, considerando che il demolitore è anche lui un uomo, e che in questa lotta gigantesca egli soccombe sì, ma sotto il peso della propria energia. *Mole ruit sua* si potrebbe dire di lui, come il poeta cantava dell' impero latino. La rivoluzione Kantiana, ch' è stata paragonata alla francese dell' 89, e trovata anche più inesorabile distruggitrice, mutò del tutto l' orizzonte moderno, come il metodo socratico aveva chiarito angusto l' orizzonte greco. Prima di Copernico, dice l' Heine, si lasciava la terra tranquilla, e le si faceva girare attorno il sole; e i computi astronomici non tornavano sempre bene. Copernico fece stare il sole immobile, e la terra girargli attorno; e incontanente tutto si rassettò a meraviglia. Da gran tempo pure la ragione, come il sole, correva attorno del mondo dei fatti per rischiararli della sua luce; ma Kant la fe' stare al suo posto, e 'l mondo dei fatti girarle intorno, e rischiararsi secondo che viene a portata di questo sole intellettuale.[1] La somiglianza dell' Heine ha il doppio pregio di essere bella e vera, perchè la rivoluzione avvenuta in filosofia è la medesima dell' altra avvenuta nell' astronomia. Il sole nel sistema degli astri, e la ragione in quello della scienza bisogna bene che stieno immobili sul loro asse, senza di che nè armonia, nè ordine può regnare nell' un mondo e nell' altro. Kant rifece dopo molti secoli ciò che Socrate aveva fatto prima, sebbene la mutata ragione dei tempi, e la progredita speculazione avessero fatto formolare altrimenti la loro ricerca. Per entrambi però la filosofia era uno studio serio e sincero, non una merce di erudizione, a fare incetta della quale i filosofi peregrinavano per lontane regioni. Socrate non viaggiò più in là dell' istmo di Corinto, perchè

[1] Henri Heine, *De l'Allemagne*, vol. I, 3e part.

l'obbietto delle sue ricerche abbondava ovunque, e più che altrove in Grecia, che di quei tempi era il paese della vita e del pensiero. Nè per il magnanimo ardimento gli sono stati avari di lodi i posteri; e noi non manchiamo di aggiungervi le nostre. Parecchie volte ho chiesto a me stesso, perchè gli uomini grandi avessero trovato più facilmente chi li lodasse, che chi si risolvesse ad imitarli; nè mi è venuto fatto mai trovare o fingermi una ragione che mi acquetasse. Squadernando le carte della divina Commedia, come soglio fare nelle ore di ozio, m'imbattei l'altro ieri in questi versi, che facevano proprio al caso mio.

Noi veggiam, come quei c' ha mala luce,
Le cose, disse, che ne son lontano;
. . . .
Quando s'appressano, o son, tutto è vano
Nostro intelletto.[1]

Ecco, diss'io tutto lieto tra me, lo scioglimento di cui andavo in cerca. Noi abbiamo buona vista pei fatti lontani, e siamo ciechi poi a casa nostra e pei fatti presenti. Ed ora torno a Socrate.

Egli adunque, oltre allo avere confutato la sofistica, ebbe ancora il raro merito di aver rinvenuto un nuovo avviamento, e di aver insegnato la maieutica spirituale, che produsse la Dialettica platonica e l'Analitica aristotelica. Come un errore contiene in sè il proprio nemico, così un vero porta con sè il suo compimento, purchè si faccia passare attraverso i diversi saggi che prescrive il metodo. Socrate trovò cotesto metodo di domande e di risposte nella conversazione, il quale si può perciò chiamare l'ideale di esso. La conversazione difatti è un intreccio di domande e di risposte. Or chi domanda non sa la risposta; e chi risponde non avrebbe risposto, se non fosse stato domandato; dimodochè tra i due interlocutori corre una mutua parentela, ed il loro pensiero in certo modo si marita, e si accomuna, sebbene si trovasse spartito in due. Nel conversare c'è conflitto, ma ci è unità. Il dialogo è la forma spontanea e naturale ch'esprime al vivo il contrasto del pensiero, ed è perciò la forma appro-

[1] *Inferno*, canto X.

priata della filosofia nascente. Più tardi assumerà una forma risoluta e dogmatica, non come di chi cerca, ma come di chi ha trovato; e sotto questa nuova forma trasparirà la maturità e la posatezza della scoverta con quella mistura di orgoglio che l'accompagna, come sotto la prima balenava l'ondeggiamento della ricerca, l'esitazione del dubbio, e la paura di smarrirsi. Socrate ancora è nel dialogo, parte per modestia, parte per necessità. Egli squadra un concetto per ogni verso, finchè gli capita tra mani quell'uno, con cui il suo ha relazione, ed allora vi si aggrappa, e non lo lascia, finchè non ne abbia messo in chiaro la parentela.

Ma in questa ricerca ei non procede a caso. Egli insegnò il primo il definire, e la definizione contiene già il secreto di annodare i concetti, come per l'opposto il dividere ha quello di sdoppiarli. Ecco come dice di lui Aristotile: « Socrate si rinchiuse nella speculazione delle virtù morali, ed ei pel primo cercò le definizioni universali di questi obbietti. Prima di lui, Democrito si era limitato ad una parte della fisica (non ha definito, se non il caldo ed il freddo); e i Pitagorici, anteriori a Democrito, non aveano definito, che pochi obbietti, di cui ei rimenavano le nozioni ai numeri: tali erano le definizioni dell'a proposito, del giusto, del matrimonio. Non era senza motivo, che Socrate cercava di determinare l'essenza delle cose. L'argomento regolare; tal era il fine, ove tendevano i suoi sforzi. Or, il principio di ogni sillogismo è l'essenza. La Dialettica non era ancora di quei tempi una potenza assai forte per ragionare sui contrari indipendentemente dall'essenza, e per determinare se la medesima scienza tratti dei contrari. Così, a giusto titolo si può attribuire a Socrate la scoverta di questi due principj: l'induzione e la definizione generale; questi due principj sono il punto di partenza della scienza. »[1]

Il luogo citato di Aristotile è pregevole non solo per assodare l'origine del definire, meritamente attribuita a Socrate, ma per un'altra cosa non rilevata, a quel ch'io sappia, fin qui, vale a dire che Socrate col suo metodo intendesse a trovare l'*argomento regolare;* la qual confessione è tanto

[1] *Metaf.*, lib. XIII, c. IV.

più preziosa, in quanto è fatta dall'inventore medesimo del sillogismo. Ed io credo che il professor Carlo Waddington, che ha speso un dotto capitolo su la scoverta del sillogismo, se avesse posto mente a questo luogo, avrebbe trovato non pure in Platone, ma in Socrate medesimo l'addentellato del sillogismo aristotelico; e di più la sua tesi avrebbe acquistata una prova diffinitiva ed irrefragabile. Non isfuggì però il processo socratico, ed il suo ultimo intendimento a quell'ingegno tragrande del Vico, il quale si addentrò con lo sguardo dovunque lo affissò, fosse stato pure un istante. « L'ordine delle *umane idee*, ei dice, è d'osservare le cose *simili*, prima per *ispiegarsi*, dipoi per *provare*; e ciò prima con *l'esemplo*, che si contenta d'una cosa, finalmente con *l'induzione*, che ne ha bisogno di più: onde Socrate, padre di tutte le sètte dei filosofi, introdusse la *Dialettica* con l'*Induzione*, che poi compiè Aristotile col sillogismo, che non regge senza un universale. »[1]

La similitudine sebbene fosse unità di qualità, nondimeno è scala a trovare l'unità dell'essere, ossia l'identità; perciò cominciando dal notare le cose simili, si perviene a poco a poco a trovare l'identico. E nel notare le cose simili, ciascuna cosa si spiega, vale a dire si sprigiona dalle determinazioni, e si avvia alla identità, ch'è scioglimento perfetto delle pieghe, o delle determinazioni particolari. Trovato l'identico, esso si adopera come *medio*, e nasce la prova. L'induzione adunque è il primo fondamento della dimostrazione, e Socrate è il vero precursore di Aristotile, come la Induzione è il vero addentellato ove s'ingrana l'Analitica aristotelica.

Il definire tien dietro alla induzione, perchè come questa va sciogliendo il determinato dalle determinazioni per arrivare all'identico; così quello per contrario va differenziando, o determinando l'identico già trovato. Di che si vede che la definizione presuppone il processo induttivo.

Inoltre la definizione essendo insieme identità e differenza, e cotesti due elementi non potendo trovarsi altrove, che nel concetto, o in quelle che Vico chiama *umane idee*,

[1] *Scienza Nuova*, lib. II.

ne conseguita, che nè la materia degl' Ionici, nè i numeri o la quantità dei Pitagorici, per essere l'uno e gli altri indefiniti; nè finalmente l'Ente eleatico, per mancare di differenze, non erano elementi bastevoli a definire le cose. Da qui gli sforzi impotenti di tutte queste scuole a trovare la vera definizione. Come si fa difatti a definire per mezzo dell' indefinito? Ed indefinita è la materia, come indefinita è la quantità; adunque chi tentasse di dare col loro mezzo delle definizioni sciuperebbe il tempo. E d'altra parte: come definire senza aver differenza di sorta a determinare l'essere puro? Se gl' Ionici mancavano dell' identità, gli Eleatici mancavano della differenza. La definizione non nacque perciò, e non potea nascere, se non con Socrate, il quale fu il primo ad introdurre nella scienza i concetti, sintesi dell' identità e della differenza, dell' uno e del moltiplice; e come tali, fondamento verace del definire.

Ma se il concetto è il principio socratico, la Dialettica n'è il metodo. Si è detto di Goethe che trovasse nella conversazione le sue idee poetiche; Socrate vi trovò qualcosa di meglio, il metodo scientifico. Difatti il conversare (διαλέγεσθαι) è il germe e l'immagine del suo metodo dialettico. La parola medesima fu da Socrate la prima volta trasportata dagli usi comuni della vita a servigio della scienza; e Senofonte, dove prima si legge usata aggettivamente, l'ha di certo mutuata dall'insegnamento orale del suo maestro. Platone, che prima nel Fedro, poi nel Sofista e nel Cratilo, l'usò sostantivamente, se ne scusò la prima volta come di un neologismo, timoroso di peccare contro l'attica purezza. La parola adunque ed il significato nacquero gemelli, e si debbono a Socrate: così più tardi vedremo nascere due altre parole, l'Idea con Platone, e la Categoria con Aristotile, e tutti e tre cotesti neologismi insieme compendiano la storia della filosofia greca.

CAPITOLO PRIMO.

CRITICA DELLA SCUOLA IONICA SECONDO PLATONE ED ARISTOTILE.

—

Platone ed Aristotile allevati entrambi nel metodo socratico, e vogliosi di proseguire in quell'avviamento, tuttochè a lungo andare si fossero scostati l' uno dall' altro, un buon tratto si può dire che l' avessero percorso di conserva. Prima adunque di esporre il loro dissidio, stimiamo opportuno tratteggiare quella parte, ov' ei si accordano, la quale a parer nostro consiste precipuamente nella polemica che ingaggiano con le due più celebri scuole antesocratiche. Il fondo di siffatta critica appartiene probabilmente al loro maestro; perocchè, salvo il divario della forma, non è dato forse trovarvi nulla di sostanzialmente diverso. Senonchè Platone l'ha principalmente con gl' Ionici, che combatte e dispregia ad un tempo; ed Aristotile, senza perdonarla a questi, tira colpi più frequenti agli Eleatici, stati, a parer suo, poco sbattuti, se non forse ringagliarditi dai ragionari di Platone. Questi veramente tenne troppo saldo nella mente lo scorrimento eracliteo, donde gli provenne quel superbo fastidio delle cose sensibili, che non ismise più mai. Di Parmenide al contrario, e della sua dottrina, ei, pur combattendogli, mostrossi preso a segno, che se vogliamo credere allo Stallbaum il modello vero del filosofo promesso nel Sofista fu da Platone incarnato non già nella persona di Socrate, ma in quella del vecchio

pensatore di Elea. Checchè sia però di tutto questo, nel sistema platonico si scorge rigorosa la polemica, ma la vittoria non è saputa usare con pari felicità; ed Eraclito e Parmenide, non domati abbastanza, vi si trovano appiattati dentro, pronti quasi ad erompere per rifarsi della incompiuta sconfitta. Senza metafore, la scorrevole vanità dell'individuo, e la rigida immobilità delle idee spiccano, come vedremo, assai rilevate nel sistema platonico, ed Aristotile accortosene rallenta dapprima la sua foga contro Eraclito, e raddoppia poi gli sforzi contro Parmenide, e Zenone, e i Pitagorici ed i Megarici. Anzi tra questi ultimi spesso alloga pure il suo maestro, e volge contro lui la punta di quelle armi, con cui Platone aveva creduto combattere gli altri, e dalle quali per questo medesimo si credeva sufficientemente preservato. Di questa seconda polemica, nella quale si trovan di fronte i due grandi discepoli di Socrate, parleremo appresso; per ora contentandoci di vederli procedere d'accordo.

Platone prima di stabilire la dottrina delle Idee e la Dialettica, che sono il perno di tutto il suo sistema, si fa via alla mèta propostasi, muovendo dal rifiutare i pronunziati della scuola ionica e della eleatica. E quanto alla prima di esse, egli non si è vòltato veramente, se non contro a quella parte che si disse dinamica, e che fu sviluppata precipuamente da Eraclito; forse per essergli paruta la più importante, e la più conseguente, come difatti è. Ora il principio del divenire eracliteo inchiudeva il corollario, che ne cavò fuori Protagora, che cioè l'uomo fosse misura di tutte cose, e che la scienza consistesse soltanto nella sensazione. Contro di questa grossolana teorica della scienza Platone adopera tutta la sua efficace polemica nella prima parte del Teeteto.

Questo dialogo, nel quale s'intende a definire la scienza, è tutto diviso in tre parti, secondo le tre definizioni che allora erano state proposte. Gli uni dicevano: la scienza è il senso; e questa è veramente la dottrina jonica; gli altri tenevano che fosse o la retta opinione sola; o poi, vista insufficiente anche questa definizione, modificandola un po' soggiungevano, che la fosse la opinione retta secondo ragione. Queste ultime definizioni si trovano ugualmente che la prima

rifiutate nel dialogo, senza che infine se ne proponesse una che si tenesse per vera. Platone suole fare così per lo più in tutte le sue ricerche, nelle quali pare gli stesse a cuore più di escludere le false definizioni, che di proporre le vere. Nondimeno questa volta il Teeteto potrebbe compiersi col Menone, e col sesto libro della Repubblica, dove si propone a fondamento della scienza ora la reminiscenza, ed ora la intuizione immediata; ma di ciò si discorrerà appresso. — Una domanda è stata fatta a proposito delle due ultime definizioni del Teeteto: A quale scuola cioè si riferiscono? E lo Schleiermacher e l' Ast, dai quali pare non dissentisse lo Stallbaum, credono che la seconda definizione spettasse ad Antistene. Ma quale che si fosse la scuola a cui si deve attribuire questa definizione, più giudiziosa mi sembra la osservazione del Cousin, che avvisa doversi restringere le due ultime definizioni in una sola, vale a dire in quella che fa della scienza un processo logico: sia poi questo processo il giudicio immediato, come parrebbe da intendere la retta opinione; ovvero il giudicio mediato, e ricavato dalla definizione, come importerebbe la giunta della frase *secondo ragione*; ciò è sempre tutt' uno. Quel che ha di mira Platone è di non confondere la scienza nè con la sensazione, nè con un processo logico puramente formale, quale che si fosse poi questo processo, non rileva. Il dialogo, di cui parliamo, si trova adunque spartito in due parti molto diverse, e che certo non possono riferirsi alla medesima scuola. Nella prima, soltanto si ribatte la dottrina jonica su la natura della scienza, ed è quella appunto che noi esporremo qui; riservandoci di toccare la seconda parte là dove discorreremo la Dialettica di Platone, ed investigheremo di che valore si debba credere, se puramente formale, ovvero reale ed assoluto. Quel che vogliamo notare intanto è, che Platone congiunge sempre le due scuole opposte, quando gli accade parlar della scienza, forse per farne meglio risaltare la manchevolezza, contrapponendole l' una all' altra. Così fa nel Teeteto, dove la sensazione si truova opposta al processo logico, e così rifà nel Sofista, dove, sebbene tolga principalmente di mira la scuola eleatica, e la megarica che n' è un' appendice, nondimeno

vi si vede toccata altresì la dottrina jonica. Platone era consapevole della esclusività delle due scuole, nè mancava di accorgimento perchè non tentasse di rintuzzar l'una con la prospettiva dell'altra. Imperocchè la Sofistica poteva prevalersi, e si prevaleva difatti or di questa, or di quella scuola; e dall'una o dall'altra che muovesse, riusciva sempre a scrollare le fondamenta della scienza. [1]

Premesse queste cose, che potranno giovare, se non ad altro, a mostrare l'accorta condotta dei due dialoghi, dov'è trattata la teorica della scienza, ripigliamo il filo delle argomentazioni platoniche. E primamente: se la scienza è il sentire, poichè di tante maniere sono le sensazioni, di quante sono gli uomini, ed anzi di quante sono gli animali sensitivi, ne conseguita che le cose saranno tali, quali a ciascuno parranno. E parendo ad ognuno di un modo diverso da quello che paiano ad altri, ne viene che nessuna cosa sarà in sè, nè avrà una natura sua propria e determinata, ma sarà in relazione a chi la sente soltanto, e nel modo come questi la sente. Inoltre la sensazione tramezzando tra la cosa sentita ed il subbietto senziente, si può dire piuttosto ch'ella diventi, consistendo in una relazione, e non già che veramente sia. Imperocchè i due termini sono così disposti, che levato l'uno, l'altro se ne va via; cotalchè nè si dà cosa sentita senza un subbietto che la senta, nè viceversa subbietto senziente senza cosa sentita. Nessuno dei due termini è per sè, ma ciascuno è per rispetto all'altro; o meglio diventa in quel punto che si riferisce al suo correlativo. [2] Onde se tutta la scienza si riduce al sentire, all'essere delle cose bisogna

[1] « La Sophistique ruinait la science par sa base, niant tour-à-tour l'*être* » au nom de l'expérience, et le *devenir* au nom de la logique. » Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, tomo II, p. 405. — Qui si vede come lo storiografo francese abbia colto la vera natura della Sofistica, ch'è di essere doppia, come notammo nella Introduzione.

[2] Lo Stallbaum esponendo questo luogo, dice: « Nihil quidquam per se » aliquid, aut unum idemque est; omnia enim referuntur ad alia...... Itaque » qualitates rerum omnes ex agentis et patientis coniunctione oriuntur, neque » quidquam *esse*, sed *fieri* potius omnia dicenda sunt. » *Prolog. ad Teetetum.* — Vico ha ingegnosamente notato codesto *farsi* delle qualità sentite, e nella parola latina *olfacere*, che vuol dire *fare gli odori*, adoperata per *odorare*, ha trovato un presentimento della sua dottrina.

sostituire il loro diventare; il qual corollario rinverga appuntino col noto principio di Eraclito, che nulla è, ma tutto scorre e diviene. E d'altra parte la sensazione essendo di sua natura fuggevole, e circoscritta nel solo presente, come si potrà avere scienza del passato e dell'avvenire, postochè conoscere e sentire siano tutt'uno? Ed un senso essendo chiuso nella sua sfera, nè potendo uscire fuori di sè, l'uno non potrà saper niente dell'altro, nè le sensazioni differenti dei singoli sensi avrebbero dove radunarsi insieme. Sicchè per la prima e per la seconda ragione sottentrerebbe nello spirito uno sparpagliamento tale, da annullare ogni comunanza di sapere; una mutabilità così rapida, da non lasciar tempo che bastasse a cogliere altro, che un momento solo dell'essere. E cotesto momento isolato dell'essere, comecchè ristretto nel solo presente, pure sarebbe qualcosa, se valesse a durare come tale; ma Platone spinge più avanti, sino alle ultime conseguenze, la definizione di Protagora, e prova che la sensazione, ed il divenire che n'è ad un tempo il principio ed il risultato, finiscono col distruggere sè stessi. Ora questo a me pare il punto più nuovo e più stringente della polemica di Platone; perchè se le altre ragioni allegate urtano contro la verità, e contro il buon senso degli uomini, questa che diremo or ora, scalza il sistema medesimo che l'ha prodotta in mezzo. E valga il vero: dicendo, che tutte cose si muovano, e niente stia fermo, bisogna concedere poi per forza che si muovano per ogni verso e senza riserva di sorta. Ora noi abbiamo due maniere di moto: una che muta il corpo secondo la quantità, e lo aggrandisce o lo scema; e siffatta maniera è tutta esteriore, e non tocca punto all'essenza, nè cangia la qualità delle cose. Un'altra poi ne altera l'essenza, sia che generi o che corrompa, perocchè in coteste due guise si verifica il moto qualitativo. Adunque a dire che tutto si muova è d'uopo accordare che il moto sia secondo la quantità e secondo la qualità; nè altrimenti si potrebbe sostenere con ragione la tesi in tutta la sua ampiezza. Imperocchè se le cose si muovessero col primo moto soltanto, e non già col secondo, elle si muoverebbero per un rispetto, e per un altro no; ed in tal caso, come sostenere con Eraclito, che tutto si

muove? su qual fondamento appoggiare cotesta nuova distinzione?

Posto, adunque, che le cose si debbono muovere altresì secondo la qualità, e che un tal movimento sia perenne, allora in mentre che con un moto esterno le cose ti cagionano una sensazione, e che tu già le senti; con un altro moto, qual è il qualitativo, elle si alterano, e tu non senti più quelle che erano, ma altre; chè gia quelle che ti han colpito i sensi si sono immutate.

Nè ciò basta. La relazione partecipa alla natura dei termini, tra i quali intercede; sicchè dove i termini si cangiano di continuo, si cangerà altresì la relazione, e non sarà più quella. In mentre ti credi di sperimentare una sensazione, ella è già cangiata in virtù di quel moto perenne che incalzando tutto senza posa, non lascia nulla di fermo tanto spazio di tempo, quanto ti potrebbe bastare a coglierlo. Nuovo Tantalo, lo spirito si accosterebbe invano alle cose, che si allontanerebbero sempre al suo appressarsi. Ed in tal modo non è più possibile, non dico la scienza con la sua universalità e costanza, ma neppure la sensazione; e subbietto sensitivo, e cosa sentita, e relazione che li unisce sarebbero del pari travolti in un turbinio vorticoso, che li sottrarrebbe ad ogni qualsiasi apprensione. In poche parole: posto il divenire solo, e divenendo tutte cose, diverrà anche il divenire medesimo, e muterà di natura, e non si potrà chiamare più divenire. Ecco la vera ed inevitabile conseguenza, ove vanno a metter capo il principio di Eraclito, e quello di Protagora. I moderni che si son messi a confutare il sensismo non hanno aggiunto niente di più serio e di più grave alle ragioni addotte nel Teeteto, e specialmente a quest' ultima che lo colpisce più addentro; si potrebbe anzi dire, che ne abbiano appiccinita la grandezza, sfiorando gli argomenti di maggior peso, e fermandosi nei più leggeri. Raccogliamo da capo e brevemente la somma di tutte le ragioni. Se la scienza è sensazione, ella sarà così varia come questa. Niente avrà un' essenza stabile, ma tutto consisterà nel divenire. Nè il passato, nè l'avvenire si potriano pensare: finalmente neppure il presente, perchè anch' esso si altera col continuo

diventare; si altera altresì l'atto con cui si vorrebbe coglierlo.

Aristotile si vale a un dipresso dei medesimi argomenti; se non che, lasciati da banda i sinuosi giri della dialettica del suo maestro, ei corre difilato all' ultimo corollario di quella dottrina. Coglie dapprima il nodo ove i sistemi di Eraclito e di Protagora si congiungono, e poi si mette a districarlo a modo suo. E poichè tanto l' uno quanto l' altro si accordano nel togliere la stabilità dell' essenza, e perciò nel negare il principio di contraddizione, sostenendo che la medesima cosa sia e non sia ad un tempo; Aristotile pon mano a provare la necessità di questo principio. Ma scorgendo che a volerlo dimostrare direttamente, si dà nell' impossibile, e si gira sempre attorno ad un circolo vizioso, egli ne propone la dimostrazione per via indiretta, redarguendo cioè gli avversari che volessero contrastarne la verità. Imperocchè se ogni dimostrazione presuppone il principio di contradizione, dovendosi affermare per forza la verità delle premesse, contro chi lo rifiuta ogni prova torna di nessuna efficacia; ma però è possibile di convincere di falsità chi lo nega, procedendo in questo modo. Si accoglie ogni proposizione addotta dagli avversari, e si adopera pòi questa come premessa della dimostrazione che si vuol fare. Perciò diceva il Bonitz a proposito di questo metodo di Aristotile, che la ragione del dimostrare e del confutare sia del tutto diversa. Imperocchè la dimostrazione dovendosi ripetere da proposizioni più alte, e più atte a conoscere, quando qualcuno togliesse a dimostrare il principio medesimo della dimostrazione, non avendone un altro più alto, bisogna per forza che supponga anticipatamente ciò che si era proposto di provare. Per contrario chi prende a confutare un altro, piglia le mosse da quelle proposizioni che l' avversario volenteroso gli concede, e mostra che in quelle già si contiene ciò ch' egli intendeva di provare. Così se anche ci fosse luogo a petizione di principio, di essa non si potrebbe chiamare in colpa chi si vale delle proposizioni accordate, ma sì bene chi glie le accorda senza poterlo.

Aristotile adunque con discreta pretensione chiede che

l'avversario dia alle parole che vuol usare nella disputa un significato fisso e certo; senza di che non si potrebbe iniziare discorso nessuno. Se la parola non significa qualcosa d'uno, non significa nulla; e così non ci può essere luogo a conversare più gli uni con gli altri; ed anzi nemmanco di conversare con sè stesso. Chi pensa, difatti, ha da pensare qualcosa d'uno, o niente; e poniamo ancora, che fosse possibile un pensiero tanto singolare e strano, che non pensasse nulla; non meriterebbe per cotesta sua novità medesima, ch'egli avesse un nome suo proprio? E così sarebbe, senza volersi, anch'esso qualcosa d'unico. L'essere e l'uno, come parecchie fiate avverte Aristotile, sono condizioni indispensabili del pensare.

Ma a che giova la concessione, che ogni nome debba significare qualcosa d'unico? A far vedere, che quell'*uno* distinto dagli accidenti, con cui si può trovare congiunto, si trovi così nella natura, come nella nozione sostanziale della cosa; cotalchè chi nega il principio di contraddizione, è forza che levi di mezzo ogni essenza ed ogni quiddità. L'essenza di una cosa è il suo proprio concetto, dimodochè se tu dici, che ad una cosa rispondano insieme due concetti contrari, nessuno dei due sarà la sua essenza. E se nessuno è l'essenza, ognuno di essi sarà l'accidente; sicchè col dire, che ad una cosa possano appartenere due concetti contrarî, si afferma ch'ella non abbia punto essenza. Ora l'accidente predicandosi sempre di un subbietto, una volta che tu avrai tolto questo subbietto, dovrai andare all'infinito senza trovare mai dove far sosta in tutta la serie dei predicamenti. Ora il progresso all'infinito non spiega niente, e non assegna in ultimo costrutto nessuna ragione che regga. D'altra parte, guardando la cosa per un altro verso, ti sarà tolto di andare all'infinito dalla natura medesima dell'accidente. La quale è cosiffatta, che debba trovarsi di necessità in un subbietto, e predicarsi di un subbietto, sicchè di un altro accidente non si potrebbe in nessun conto predicare. Onde tolta che sia l'essenza, si toglie il fondamento di ogni affermazione. Ma chi nega il principio di contraddizione, nega l'essenza, secondochè abbiamo di sopra veduto, dunque volendo esser

conseguente, negato che siasi il principio di contraddizione, bisogna rassegnarsi a non enunciare più nulla.

Di coloro poi che opinano, essere la contraddizione in fondo a ciascuna cosa, alcuni dicono che ogni essenza ne viene distrutta, ed altri che tutte le essenze siano identiche; vale a dire, che dallo ammettere la contraddizione come principio si riesce ad uno di questi due corollari, alla nichilità di ogni essenza, ovvero alla identità di tutte. Chi considera la contraddizione come pura negazione, distrugge l'essenza che vi si appoggia, e chi invece la tiene come affermazione accommuna ed identifica tutte le essenze. Eraclito pare che siasi più accostato al primo corollario, ed Anassagora al secondo; sebbene sì l'uno come l'altro si accordassero nel porre la contraddizione a fondamento della scienza. Eraclito diceva, che tutto scorre, ed Anassagora che tutto è insieme; sicchè pel filosofo di Efeso l'essenza si convertiva in scorrimento, ed era tutta negativa, e per quello di Clazomene ella era miscuglio, e perciò positiva. Se non che, a parlar propriamente, nè l'una fosse veramente negazione, nè l'altra affermazione. Le cose passando continuamente da uno stato all'altro, s'identificano in questo medesimo passaggio che fanno: è l'identità del nulla, ma che suppone un certo transito prima che ci si arrivi; dovechè le cose tutte insieme, come le immaginava Anassagora, erano identiche dal principio, identiche a quel modo come si può concepire il caos, o un miscuglio indefinito. La differenza sola, posta da Eraclito come principio, adduce come conseguenza la identità, perchè se tutte cose differiscono, elle sono identiche in questo continuo differire. Ciò che Eraclito ottiene per risultato, in Anassagora è supposto come primitivo. L'uno e l'altro però, annullando o mescolando le essenze, tolgono la possibilità della conoscenza: ecco la conseguenza che vuol ricavarne Aristotile.

Che se poi si guarda più attentamente al principio di Anassagora, che da prima parrebbe tutt'altro da quello di Eraclito, forse si scorge che siano in fondo lo stesso. Infatti che altro è il divenire di Eraclito, se non la potenza, la quale comunque attuandosi, non può però mai fermarsi in un atto?

Cotesta attuazione è adunque fallace; pare attuazione, e non è tale, perchè non fermandosi punto, non cessa di essere indefinita, vale a dire potenziale. Il divenire eracliteo non è dunque vero divenire, perchè non tramezza tra termini definiti. La medesima indeterminazione è la nota caratteristica del *tutte cose insieme* di Anassagora, perchè in questo caso nessuna cosa si può dire una piuttosto che un' altra; onde la formola stessa *tutte cose insieme* manca di verità. Come si può dire *tutte cose*, quando non ci è distinzione di parti? Il vero principio di Anassagora è dunque l' indefinito, il non-ente. Ben fa notare Aristotile siffatto equivoco, in cui versano quei filosofi, i quali, ei dice, pare che parlino dell' indeterminato, e figurandosi di parlar dell'ente, parlano del non-ente, giacchè quello ch' è in potenza, e non in atto, è l' indeterminato per l' appunto.

Questo riscontro delle conseguenze di Protagora col principio di Anassagora è nuovo in Aristotile, e con ciò voglio dire che Platone non vi abbia accennato; almeno non mi sovviene di essermici imbattuto nei suoi dialoghi. Platone aveva riferito la dottrina della scienza professata da Protagora al principio eracliteo, ed Aristotile ha fatto vedere come essa potrebbe altresì ricongiugnersi con Anassagora. Ed il riscontro pare molto a proposito, quando si considera, che la insufficienza della scuola jonica a spiegare il conoscere non si sarebbe compiutamente chiarita, se si fosse soltanto confutato il principio della scuola dinamica, senza ribattere ancora quello della meccanica.

Nè qui finisce la polemica di Aristotile. Non contento agl' inconvenienti, che ha fatto toccar con mano ai suoi avversarî, ei si serra loro addosso, e gli sforza a nuovi assurdi con una istancabile perseveranza, che ne fa ricordare quella del Teeteto, se pure non la vince. Secondo la dottrina, che le cose sieno e non siano insieme, tutti dicono il vero, e tutti il falso; perciò chi la sostiene come fa a schermirsi, ed a pretendere che non dica falso anche lui? Già Platone aveva fatto osservare, che se ognuno pensava a modo suo, e se la cosa rispondeva appuntino alla sua opinione, chi opinava contro Protagora diceva vero anch' ei; e la sentenza

di questo filosofo non sarebbe stata vera, s' egli non l' avesse sentita così; ed anzi tornerà falsa, come prima si rimarrà dal credervi.

Ma ci è ancora di più. La contraddizione si origina da due proposizioni opposte, delle quali l' una afferma ciò che l' altra nega. Le due proposizioni così si possono chiamare i termini della contraddizione. Intanto questo nome di termini non può appartenere loro, perchè lo spirito non vi si può acquetare, ogni volta che non voglia rinunziare alla virtù distruttiva del suo principio, e che non voglia adagiarsi in una sragionevole eccezione. Dei termini della contraddizione ognuno implica una nuova contraddizione, perchè ognuno di essi è pure vero e falso insieme. Sicchè quando ti credi di esserti liberato dall' opposizione contraddittoria, e di esserti ricoverato nello sdoppiamento dei termini, tu vedi che questi si raddoppiano improvvisamente, e sono fecondi di un' opposizione novella. Ed ecco come. Dicendo che l' uomo è insieme ragionevole, e non è, la contraddizione risulta da due proposizioni, che si enunciano così: l' uomo è ragionevole; l' uomo non è ragionevole. Ora tornando daccapo, io debbo dire un' altra volta che la prima di queste due proposizioni è vera e falsa, e la seconda è pure lei vera e falsa. Così avrò quattro proposizioni, e non più due come prima. Ma di queste quattro ognuna di nuovo sarà vera e falsa; ed io ne avrò otto, e così all' infinito. Ecco ciò che si vuol dire, quando si conchiude che lo spirito in balia della contraddizione non si può fermare in nessuno dei termini, perchè se vi si fermasse, ci sarebbe già qualcosa di determinato, ed il principio del continuo divenire sarebbe distrutto.

Dopo esaminata la contraddizione nelle conseguenze che adduce, Aristotile, imitando Platone senza copiarlo, perviene sino al principio medesimo che si statuisce come fondamento, da cui ella si origina, vale al dire al principio del movimento perennne. Il moto, egli dice, è passaggio da una cosa all'altra; onde nel sistema, che pone ogni cosa essere e non essere insieme, è necessità che il mobile si trovi nel punto dal quale si muove, e che non vi si trovi; è necessità che sia arrivato alla mèta, e che non vi sia arrivato; il che torna

quanto dire, è necessario che si muova, e che non si muova. Dimodochè anche il continuo movimento secondo questa dottrina viene meno, e con pari ragione si potrebbe chiamare quiete perenne. E noi difatti abbiamo veduto che il diventare di Eraclito, e la negazione di ogni diventare di Anassagora sono riusciti a partorire la medesima conseguenza per rispetto alla scienza. Il principio che tutto si muove finisce adunque col distruggere sè stesso. Così di sopra abbiamo visto, che Platone fosse arrivato sotto altra forma allo stesso corollario, mostrando che la sensazione finisce col non potersi dire neppure sensazione: postochè il moto quantitativo vada accoppiato sempre col qualitativo, e che nelle cose si muti di continuo l'essenza. Ed Aristotile torna sopra codesta distinzione che bisogna fare tra l'una e l'altra guisa di movimento, ed avverte che se le cose sensibili sottostanno veramente alla legge del moto secondo la quantità, ciò non toglie ch'elle non possano durare secondo la qualità, che ne costituisce la forma sostanziale, e come tale è ben determinata, nè va soggetta al flusso perenne della quantità, la quale è di natura indefinita. Ciò che da Platone nel Teeteto fu adoperato come argomento per finir di distruggere il sistema eracliteo, qui viene volto da Aristotile a ravviare gli avversari verso lo scioglimento del nodo che intricò tanto i seguaci della scuola jonica.

La vera critica non si compiace delle ruine, se non perchè può prevalersene ad innalzare nuovo e più ordinato edificio. Di un sistema rovesciato, qualcosa rimane sempre, e bisogna saperne cavare quel migliore costrutto che si può. Ma a vantaggiarsi dell'errore fa mestieri risalire alla prima radice che lo ha prodotto, e così fa Aristotile con questi filosofi ch'erano riusciti a così strane conseguenze. Egli comincia dallo scernere l'ignoranza di quelli, che per essersi confusi hanno preso a pensare così, dagli altri che dicono per dire, e la cui vanità li riduce a tale che per la boria di parer nuovi e singolari riescono frivoli e strani. Dei primi è possibile la guarigione, e da tentare; pei secondi unica via è quella di redarguirli nel modo che si è mostrato di sopra.

Quelli che furono tratti in inganno da un'apparenza di

verità cascarono in questa opinione per aver veduto in natura i contrarii generarsi da una cosa medesima. Ora, han detto essi, se ciò che non è non si può generare, ed i contrarî si generano da una stessa cosa, è mestieri conchiudere che in cotesta unica cosa già preesistevano e coesistevano i contrarii dipoi generatisi. Nè ragionando a questo modo ei s'ingannavano del tutto. Imperocchè una stessa cosa in potenza può ben essere tutti e due i contrarii, ma in atto no. Lo sbaglio è stato dunque nel confondere la potenza con l'atto, ossia l'indeterminato col determinato, come testè abbiamo veduto aver notato Aristotile a proposito di Anassagora. Ed inoltre tra gli enti ci è quello che diventa, e quello che non diventa; ci è la materia e la forma; cotalchè tutto l'essere non si può ridurre al diventare. Lo sbaglio di costoro è dunque doppio; prima, di confondere la potenza con l'atto, poi di confondere l'essere col diventare. Che se gl'Jonici in tal confusione fecero assorbire l'atto dalla potenza, l'essere dal divenire; gli Eleatici ed i Megarici fecero tutto il contrario, e negarono la potenza, ed il diventare. Ma di questi ultimi si discorrerà appresso. Intanto perchè si paia più manifestamente la necessità di questo divario fondamentale, mi piace riferire il commento che l'Afrodiseo fa sopra questo luogo di Aristotile.

« L'*ente* come il non–ente si dice in due sensi. Giacchè per ente s'intende sia l'ente in potenza, sia l'ente in atto: e del pari, per non ente s'intende sia l'assoluto non–ente, sia il non ancora in atto, che vuol dire, l'ente in potenza: giacchè essendo l'ente in potenza nel confine tra l'ente ed il non ente, è come ente e non ente: e perciò la generazione procede dal non ente, ma non dal proprio ed assoluto non ente. Di maniera che nulla vieta che la stessa cosa sia e non sia, purchè però si dica che sia in un senso, e che non sia in un altro, non già che sia o non sia nello stesso senso. Giacchè l'ente in potenza è bensì, ma però potenzialmente, e non è, perchè non in atto. » Il Bonghi che traduce e riferisce questo chiarissimo commento dell'Afrodiseo, soggiunge con non minore chiarezza anche lui. « Il seme è, e non è l'albero: potenzialmente l'è, attualmente non l'è. Si potrebbe enun-

ciare così la dottrina di Aristotile: il principio di contraddizione s'applica all'essere, non al diventare delle cose: o altrimenti, ha luogo nelle cose, in quanto sono e non in quanto diventano: e perciò è il principio supremo di cognizione, perchè le cose non si conoscono se non in quanto sono, non potendo concepirsi, anche mentre diventano, se non fermandole in quel momento del loro divenire, nel quale si concepiscono. »

Mà oltrechè il divenire non si ha da confondere con l'essere, si aggiunge ancora che il divenire supponga l'essere, e che perciò non possa star solo, nè primo. Imperocchè, per dirla con Aristotile medesimo, ciò che perde, ha però qualcosa di ciò che si va perdendo; ed è necessario altresì, che qualcosa di ciò che si generi, già sia. Il diventare, tanto nella generazione, come nella corruzione, è transito da un termine ad un altro; dall'essere al non essere o viceversa. Ma questo passaggio non può farsi, se i termini non sono; adunque il divenire non può star solo, e perciò medesimo non può esser primo, dovendo il primo potersi almeno concepire logicamente senza i termini successivi.

Il difetto del sistema di Eraclito non è di aver ammesso il divenire, nè di avervi ridotto tutte le mutazioni sensibili; ma bensì di avere escluso l'essere, e di aver considerato nel sensibile il divenire solo. In questo modo si può affermare che il difetto di Eraclito è di avere tolta la possibilità medesima del divenire. Aristotile invece, ammettendo il fatto del diventare, evita la esclusione di Eraclito, ritenendo altresì nell'essere, e riconoscendo inoltre nel sensibile qualcosa che non diventa; distinguendo cioè in esso la quantità, ch'è indefinita, dalla qualità ch'è certa e determinata. Il cangiare nella quantità non è lo stesso del cangiare nella qualità. Sia pure, adunque, che nella quantità non dura nulla: che fa? Noi conosciamo, dice Aristotile, ogni cosa mediante la specie, e cotesta specie in cui consiste la conoscibilità di ogni cosa, nel linguaggio aristotelico non è alcunchè di separato dalla cosa stessa, ma è la cosa medesima in quanto si differenzia dalle altre tutte. Di modo che pur nel sensibile, allato al diventare, anzi come sostrato di esso, ci è dato scorgere l'es-

sere. Se Platone si prevalse della confusione del movimento quantitativo e del qualitativo fatta da Eraclito, torcendola poi a distruzione di tutto il sistema che vi si fondava sopra; Aristotile, insegnando a discernerli accuratamente, riapre la via alla conciliazione del divenire con l'essere.

Il principio di contraddizione può pigliare un'altra forma, che si può avere in conto di una conseguenza della prima. Se l'essere ed il non essere non sono pensabili insieme e con un atto solo, ne viene che tra essi non interceda mezzo nessuno, in cui si potessero radunare. E questo nuovo aspetto si chiama il principio del mezzo escluso fra i contraddittorii, e si formula così: ogni cosa o è, o non è. Se ci fosse un mezzo tra l'ente ed il non ente, esso non sarebbe nè vero, nè falso; la qual cosa non si può concepire, perchè ogni nostra enunciazione è mestieri che sia l'una, o l'altra, vera o falsa. Di fatti di una cosa si dice vero, quando, s'ella è, si dice che sia; se non è, che non sia. Al contrario si dice falso, quando si dice che non sia, se è; e che sia, quando ella non è. Del mezzo dei contraddittorii, caso che si potesse dare, non si direbbe nè vero, nè falso, tanto dicendo ch'è, quanto dicendo che non è; dunque cotesto mezzo è impossibile.

Dalla impossibilità logica provata in questo modo Aristotile s'ingegna di passare alla prova della impossibilità reale di un siffatto mezzo. E la somma dei suoi argomenti si riduce a ciò, che se questo mezzo ci fosse, dovrebbe servire d'intermedio alla generazione, come avviene nel mezzo che passa tra i contrarii. Ora cotesta maniera di generazione, ei soggiunge, niuno l'ha vista. Il Bonghi osserva ingegnosamente, che tutta la forza dell'argomento si potrebbe scalzare con questa sola domanda: chi ti ha detto, che il mezzo dei contraddittorii debba sottostare alla medesima condizione del mezzo dei contrarii? Certo Aristotile non ha preveduto tal difficoltà, nè molto meno ovviatovi; sicchè la seconda parte della sua prova, quella cioè che riguarda l'impossibilità reale del mezzo fra i contraddittorii, non è riuscita molto felice. Nè di questo si vuol accagionare l'acume dello Stagirita, poichè la materia del suo ragionare non si prestava

Digitized by Google

a più felice sperimento. Se sbaglio ci è stato dalla parte di Aristotile, si riduce al non aver badato sufficientemente, in questo luogo almeno, alla natura della contraddizione. La quale non appartiene alla realtà, ma al pensiero, che solo può separare l'essere dal non essere. In natura non ci è l'essere ed il non essere separato l'uno dall'altro, ma ci è il divenire, ossia il mezzo. Gli estremi non esistono fuori di esso, ed il vero concreto è la loro relazione; perocchè i termini presi separatamente sono un'astrazione. Quando si concepiscono con la mente l'uno fuori dell'altro, allora non ci è più verso di riunirli, e mezzo non ce ne può essere. Adunque in natura non trovandosi i termini separati, è opera perduta andar cercando il mezzo che li riunisca. Ed anche a volerli trovare uniti, bisogna avvertire ch'ei non esistono così indeterminati, ma sì bene si trovano entrambi in un dato genere, vale a dire come contrarii, non già come contraddittorii. Cercare i contraddittorii nella natura, è cercare una cosa dove è impossibile di trovarla, perchè ivi esistono sotto tutt'altra forma. La maraviglia è che Aristotile nella Metafisica, e propriamente in questo luogo, pare dimenticare il divario disegnato così bene nella Logica tra la contraddizione e la contrarietà.

La contraddizione è la forma astratta della contrarietà, e come tutte le altre astrazioni non può esistere fuori del pensiero. L'essere ed il non essere, in quanto hanno un contenuto particolare, sono contrarii; perciò la natura, ch'è il dominio della particolarità, non comporta altro che contrarii. Chi cercasse in lei l'essere come tale, cioè com'essere soltanto, avrebbe un bel cercare: egli potrebbe trovarvi soltanto delle entità determinate. Ed Aristotile medesimo, come vedremo più avanti, mostra d'intenderla così, negando risolutamente contro gli Eleatici che l' essere sia un genere. Sicchè noi concludiamo, che Aristotile fa bene ad escludere il mezzo fra i contraddittorii nel pensiero; che fa opera vana però a voler provare l'assurdo di questo mezzo nella realità; perchè in questa non si trova l'essere ed il non essere così astrattamente, ma questo dato essere, o questo dato non essere: la quale opposizione non è più la contraddizione,

ma la contrarietà. I contraddittorii sono nozioni, i contrarii sono cose. Le nozioni non divengono, ma sono; perciò tra loro non ci è mezzo, e non ce ne deve essere. Le cose diventano, perciò i contrarii non solo comportano un mezzo, ma debbono averlo per necessità. Che cosa è diventare? Passare dalla potenza all'atto, adunque dove ci è atto solo, il diventare non ci entra, e perciò non ci entra il passaggio, nè il mezzo. Ora secondo la dottrina aristotelica l'atto delle cose sta nella forma, nell'essenza specifica, cioè nella nozione. Le cose invece sono il tutt'insieme, la potenza e l'atto, la materia e la forma; adunque in esse ci è mezzo, ci è passaggio, ci è diventare. Ecco la vera ragione, perchè tra i contraddittorii non si dà mezzo, e tra i contrarii sì.

CAPITOLO SECONDO.

CRITICA DELLA SCUOLA ELEATICA SECONDO PLATONE ED ARISTOTILE.



La seconda parte della polemica intorno alla scienza si volge contro agli Eleati, ed è contenuta nel dialogo intitolato il Sofista. Innumerevoli questioni si sono agitate su la genuinità, su lo scopo, e su la divisione di questo dialogo, per la più parte delle quali noi ci rimettiamo alle ricerche altrui, limitandoci a discutere quelle che si riferiscono al nostro proposito. Alcuni, a mo' d'esempio, vedendovi un fare molto sottile lo hanno attribuito a qualche Megarico, essendo costoro stati assai vaghi di sottigliezze. Ma non sarebbe altrettanto da dire poi del Parmenide? E come spiegare la connessione intima che corre tra il Teeteto e il Sofista ed il Parmenide messa ad evidenza dallo Stallbaum? Tra tutt' i dialoghi di Platone non ce n'è, a parer mio, uno che più rilevi del Sofista, contenendo esso non pure la critica dell'Eleatismo, ma il vero fondamento della dialettica toccata poeticamente nel Fedro, nella Repubblica e nel Timeo, e qui e nel Parmenide soltanto ventilata con serietà e con processo scientifico. Ma di ciò si ragionerà più avanti. Altri dipoi han detto: a che tende l'insieme del dialogo, e qual parte vuolsi tenere per principale, e quale come intramessa, o appendice? Vuol definire il Sofista, come pare sul principio, o esporre la teorica del non ente, come sembra a

Digitized by Google

mezzo il dialogo, o insegnare la comunione dei generi supremi come fa nella fine? E qui pure si è detto molto in una, o in un'altra sentenza, che io non starò a ridire, perocchè ognuna di queste tre opinioni è dal canto suo vera. Infine altri hanno chiesto: la polemica poi è fatta per conto degli Eleatici soli, o vi si armeggia altresì contro ad altri filosofi innominati; e chi son cotesti, e qual dottrina professavano, e perchè meritavano che Platone vi si fosse fermato sopra? Ecco a un dipresso la somma delle domande proposte sul contenuto di questo breve dialogo, e non sono poche; ma, fatta ragione della sua importanza, non debbono parere neppure inutili. Noi ci studieremo di potervi satisfare il più brevemente che si può, cominciando dalla origine del dialogo, e dalle commessure per le quali s' intreccia con gli altri.

Platone nel Teeteto mirava precipuamente a rovesciare la falsa definizione della scienza proposta da Protagora, la quale confondendola con la sensazione, finiva per annullarla. Nel Sofista vuol difendere la possibilità della scienza contro agli Eleatici, che restringendosi nel solo essere, mancavano di ogni qualsiasi differenza, nella quale congiunta con l'identità, come vedremo, consiste la conoscibilità delle cose. Essendosi però cotesta dottrina riprodotta in Megara da Euclide, se ne ammodernò il principio, ritemprandolo con l'insegnamento socratico, e Platone non poteva passare in silenzio cotesti Eleatici rimodernati, anzi tanto più gli era d' uopo di combatterli, in quanto la nuova scuola mentiva le forme socratiche, e perciò tornava di maggior nocumento. E che Platone abbia avuto in animo di volgersi più contro a questi ultimi, si pare ancor più manifesto da ciò, che i due dialoghi che discutono intorno alla natura della scienza, il Teeteto cioè ed il Sofista, a giudicio dello Stallbaum, furono entrambi scritti, o se non altro conceputi certamente a Megara. Imperocchè ivi eransi raccolti dopo la morte di Socrate gran parte dei suoi scolari, e tra gli altri Platone, forse a fuggir nuove vendette dei trenta tiranni, ovvero a togliersi ai mesti ricordi della scuola deserta ed a rimpiangere in luogo lontano la perdita del loro maestro. Checchè

ne fosse però e del luogo e del tempo, in cui i due dialoghi furono scritti, un solo è l'intendimento che vi traspare, quello cioè di definire ove stia veramente la scienza, e di farlo ribattendo ad un tempo e gl'Jonici e gli Eleatici, che per opposte vie riuscivano a distruggerla ugualmente. Nell'uno e nell'altro si menzionano le due scuole contrarie, e se in ciascuno se ne combatte una soltanto, l'altra vi si scorge in lontananza, e vi serve a modo delle ombre perchè spicchi meglio la figura principale.

Il dialogo, che ora esponiamo, esordisce col disegno di definire il sofista. E poichè, come nota Aristotile, la Sofistica per Platone versa sul non essere, negalo che si fosse il non essere, non potrebbe più accordarsi l'esistenza del sofista; e perciò nemmanco il divario che corre tra lui ed il vero filosofo: Platone adunque se non voleva fallire al disegno, doveva prima provare l'esistenza del non essere. E qui s'imbatteva contro la grave e temuta autorità del vecchio Parmenide, il quale aveva posto divieto, affinchè niuno cercasse del non essere. Platone rompe il divieto, ed arditamente si caccia a cercarne; dimodochè il dialogo dalla ricerca di una definizione s'impiglia in una sottile disquisizione metafisica. Noi or ora vedremo con che fino artifizio ne avesse cercato, ed a quali risultamenti fosse pervenuto; e intanto osserviamo, che pure dopo cercatone, e dopo trovatolo, qualcosa ancora rimanea da fare. Bisognava, dopo tutto, provare che il non essere fosse atto a mischiarsi con gli altri generi; che a tal condizione soltanto era possibile, che poi di lui si generasse l'errore, quando ei mentiva le forme dell'essere. Ciò dava luogo ad un nuovo problema, vale a dire: le idee sono elle comunichevoli tra di loro? Ovvero ciascuna è immobile, rigida, chiusa in sè, ed incapace di comunicarsi con nessun'altra? Con la risposta a questa ultima domanda si conchiude il dialogo.

Qual'è ora questa ultima scuola, a cui si accenna nel Sofista? Schleiermacher ha risposto che fosse la megarica, e propriamente Euclide suo fondatore; ed alla risposta di questo illustre critico si sono acquetati, per dirne due soli, lo Stallbaum ed il Cousin. Ma contro all'autorità di questi

pensatori sta un' altra di non minor gravità, quella del Ritter. Secondo l' avviso di lui la scuola megarica alle opinioni eleatiche avrebbe aggiunto la coscienza socratica del bene morale, e le leggi del pensiero scientifico. Ora l' insegnamento eleatico, come tutti sanno, teneva come pronunziato supremo e precipuo l' unità e l' immobilità dell'essere; dunque la scuola megarica non ha potuto dipartirsene a segno, da ammettere una moltiplicità ideale.[1] D' altra parte però, a chi riferire la dottrina della pluralità immobile delle idee, che Platone menziona e combatte nel Sofista? Di qualcuno bisogna che sia, e tramezzando quasi tra gli Eleati e Platone, non si può apporla meglio, che ai Megarici, che stanno appunto in questo mezzo. Il testo del Sofista, che ne parla, ha tanta somiglianza con la dottrina platonica, che secondo che dice il Janet, si sarebbe tentati di riferirlo a Platone medesimo, se egli qualche pagina più avanti non la combattesse di tutta forza.[2]

Parmenide aveva detto: l'essere è uno ed immobile. Euclide ripigliò: l'essere è immobile, ma non è uno; sicchè ammette una pluralità ideale, la quale per causa della immobilità non comporta nessuna comunione scambievole. Platone dice: l' essere è uno e molti; e con ciò si oppone a Parmenide; le idee sono comunichevoli, e con ciò si oppone ad Euclide.

Questa doppia opposizione ragionata forma tutta l' orditura del dialogo, dove, presa occasione dalla definizione del Sofista, prova che la scienza non è possibile con il solo essere parmenideo; che non basta neppure a spiegarla la pluralità immobile di Euclide; ch' ella si fonda su la pluralità delle idee e su la loro vicendevole comunichevolezza. Premesse queste notizie, che ne aiuteranno a cogliere il legame

[1] Riscontri il lettore il Ritter (*Histoire de la philos. ancienne,* tomo II, liv. 7, ch. 5), vi troverà le ragioni su cui si fonda, delle quali è sostegno un luogo di Cicerone, in cui dice: « Di poi Euclide, dal quale quei medesimi » presero nome di Megarici, che dicevano essere soltanto bene ciò che fosse » sempre uno, e simile, e medesimo. » Dove dipoi il Ritter nota che il *simile* è la traduzione dell' ὅμοιον, che per gli Eleati significa qualcosa di assolutamente simile.

[2] *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel,* pag. 74.

dei ragionari platonici, seguiamone ora ordinatamente il filo.

Dei filosofi antichi alcuni hanno ammesso due o più principii delle cose, e che tutti questi principii ugualmente sono. Chi si facesse a chieder loro: l'essere che attribuite ai principii proposti è qualcosa di differente da essi, o invece è ciò che tutte cose esistenti hanno in comune? Potrebbe avere una di queste risposte; o che l'essere si diversifichi dai principii, o che no. Nel primo caso, i principii si dovrebbe dire che non fossero, perchè diversificando dall'essere ne verrebbero a rimaner senza. Nel secondo caso per contrario, tutt'i differenti principii accomunandosi in quanto sono, non formerebbero al postutto altro che un solo principio, l'essere. Così si perverrebbe all'essere solo, e vi si rimenerebbe ogni moltiplicità, la quale per questo medesimo vi saria affondata. Se non che, con dire che l'ente sia uno, la unità si torna a trovare in pericolo, e la moltiplicità, inaspettata, si riaffaccia. Cotesti due nomi di ente e di uno o significano una stessa cosa, o no. Se significano cose differenti, l'essere non sarà più solo. Poniamo adunque che significhino il medesimo. Ma con questa nuova concessione il nodo non si scioglie punto. Come si farà infatti a togliere la dualità del nome e della cosa nominata? Dire ente uno, è già un esser usciti dall'unità schietta col fatto stesso di averlo chiamato così. Questo risultato viene riproposto e sviluppato meglio nel Parmenide; qui intanto Platone ha tanto in mano, da poterne conchiudere, che l'ente non è lui solo. Trattandosi però di aver che fare con Parmenide, che si era valso della simiglianza della sfera a chiarire la compiutezza e la perfezione del suo essere unico e solitario, coglie il destro di accampare nuovi argomenti contro all'unità dell'essere parmenideo. E forse l'occasione questa volta non è colta bene, e gli argomenti di Platone non reggono, perchè si puntellano sopra una simiglianza, che non voleva esser presa a rigore di lettera; ma ad ogni modo giova vedere com'ei gliela volti contro.

Se l'essere è un tutto (nè può a meno di esser tale, ogni volta che gli si dà il nome di sfera), avrà due estremi ed un mezzo; onde avrà parti, e non sarà uno. Sicchè se si

vuol farlo uno, bisogna che partecipi all' unità; e se si vuol farlo partecipare a questa, è d' uopo che ne sia differente, giacchè la partecipazione non si dice, se non di cose che nel resto differiscano. Ma in questo caso chi non vede che al mondo non vi sia sola l' unità, quando c' è altresì qualcosa che differisce da lei?

Similmente incontra se in luogo di porre l' essere come un tutto da sè, si faccia di lui un tutto per partecipazione. Imperocchè il tutto dovrà essere fuori dell' essere, posto che questo vi partecipi. Ma se il tutto è fuori dell' essere, ed è anche lui qualcosa, l' essere mancherà a sè stesso, perchè mancherà di qualche cosa ch' è; il che importa che l' essere sarà non essere. E se inoltre, ad evitare questo inconveniente, si proponesse di dire, che il tutto diversifica dall' essere, si darebbe in un altro scoglio, dovendo confessare per forza che il tutto non sia. E badate, che in questa ipotesi che il tutto non sia, esso non solo non sarebbe, ma non potrebbe più essere. Imperocchè se il tutto non è nel numero degli esseri, nulla potrà più accadere, perchè il tutto comprende ogni cosa.

Questa critica ha due parti, con l' una delle quali si nega all' essere parmenideo l' unità, con l' altra la totalità. L' essere, come puro essere, non può dirsi nè uno, nè tutto.

Sbrigatosi in questa prima scaramuccia del principio di Parmenide, ed assodata la moltiplicità dell' essere, Platone si volge a rintuzzare la moltiplicità immobile, e quasi assiderata dei Megarici, la quale non usciva, se non apparentemente, dalla immobilità dell' uno eleatico. La moltiplicità dell'essere non approda alla costruzione della scienza quando si scompagna dal movimento; e per questa ragione i Megarici non fanno miglior prova degli Eleatici nello scioglimento di questo problema. Primieramente avevano essi stritolata in minutissima polvere la materia a forza di sottili ragionari, dipoi assottigliatala in un perenne movimento, e da ultimo soffiatovi sopra e fattala disperdere nel vuoto. E mentre gl' Jonici ti danno immagine degli uomini seminati da Cadmo, e nati veramente dalla terra, dalla quale non sanno più staccarsi, i Megarici per contrario la perdono affatto di vista.

Chiusi nelle idee hanno sempre paura di alterarne la natura, e si sconfidano di riferire l' una all'altra, e si guardano dal definire per non legarle insieme, perchè ei ne le credono incapaci. Fra gli uni e gli altri il filosofo assennato deve cercare una via di mezzo, e non dar retta nè a chi fa del mondo un cristallo, o un fossile senza movimento e senza vita; nè a chi invece lo sforza a turbinare senza posa. Tra il riposo assoluto ed il moto universale, dice Platone, bisogna far come i fantolini quando desiderano più cose, che in cambio di scegliere tra l' una e l' altra, afferrano entrambe. Che se si ammettesse il movimento solo come principio di tutte cose, si è visto avanti a quali conseguenze si verrebbe. Dal puro essere non c'è costrutto da cavare, ed anzi chiude in sè una contraddizione intima che lo distrugge. Vediamo a che menerebbe la molliplicità immobile di Euclide. Qui non è più il caso di mettere avanti la contraddizione che implica l'unità dell'essere, poichè i Megarici consentono con noi quanto alla molliplicità; bisogna invece combatterne la immobilità, e Platone vi oppone due ragioni, una ricavata dalla natura dell'essenza, l' altra da quella del conoscere.

L'essenza consiste nella facoltà di operare, e di patire; ora la vera essenza delle cose essendo l' idea, ne conseguita che l' idea sia mobile e fornita di virtù efficiente. Attribuire alle idee il movimento e la vita può parere soverchio a qualcuno, ed a parecchi altri forse alieno dalla dottrina platonica, nella quale spesso le idee sono designate siccome equabili e costanti. Lo Stallbaum però non esita a giudicare assai conveniente al sistema di Platone la mobilità delle idee. Imperocchè se da una parte è indispensabile la loro costanza, come quelle in cui consiste l'essenza; dall'altra non manco necessario si ha da stimare il moto, per lo quale e sono conosciute, ed hanno virtù di operare. Perchè, di fatti, l'idea sia conosciuta, è mestieri che si ponga in relazione con la mente conoscitrice; e cotesto, nella dottrina platonica, è moto. Se chi conosce, opera, chi è conosciuto al contrario patisce; e nel caso nostro, conosciuta è l' idea. Sicchè dalla loro conoscibilità si ritrae incontrastabilmente la loro mobilità. Se non che, un tal moto non esclude punto la costanza,

perchè siccome la mente e la ragione non sono più possibili, levato che sia di mezzo il movimento; così vicendevolmente elle verrebbero meno, se tutto si muovesse, e nulla ci fosse di costante e di perpetuo. Onde Platone quando ha voluto contrapporre le idee alle cose che cadono sotto i sensi, le ha chiamate sempiterne, costanti, simili a sè; e quando invece le ha voluto mettere in mostra sotto l'aspetto della loro relazione, sia verso sè stesse, sia verso le cose, ei le ha chiamate mobili, come fa qui. Contro gl'Jonici, che negano la stabilità dell'essere, egli mette in veduta la costanza delle idee; e qui, dove gli occorre di schermirsi dalla rigida pluralità dei Megarici, volta il rovescio della medaglia, e fa risaltare la loro mobilità. E l'uno come l'altro aspetto è perfettamente consentaneo all' intendimento di Platone; che anzi, se vogliamo stare con lo Stallbaum, la dottrina della costanza delle idee si trova smaltita nei dialoghi più facili, e che servono di entratura e di gradini ai più astrusi, dove s'insegna quest' altra parte più sottile e più riposta, ma non per questo meno vera, del sistema platonico.

Al Rosmini la interpetrazione dello Stallbaum non quadra, e si risolve non di negare la testimonianza di Platone, che non può, ma di scemarne l'efficacia, riducendo l' argomentazione del Sofista ad una difficoltà di occasione, che non proverebbe, se non contro quegli avversari soltanto. A suo parere la mobilità delle idee non sarebbe una dottrina salda e ben ponderata, che Platone avesse accettata dopo una seria discussione; ma un' obbiezione colta lì nel momento della disputa, ed esagerata ad arte per fiaccare la esagerazione della parte opposta. L' essere conosciuto, secondo l'illustre Roveretano, non è un patire, perchè l'atto del conoscere si compie in sè, e non passa nell' obbietto conosciuto. E questa ultima osservazione è molto giusta, e se Stallbaum parlasse di un moto corporale, avrebbe tutto il torto. Ma il critico tedesco si mette al coverto della difficoltà rosminiana, chiarendo il suo concetto, ed affermando che per moto delle idee si vuol intendere la relazione. Ora se moto è relazione, chi può negare che tra chi conosce e

l'essenza conosciuta ci debba correre relazione? Se no; la conoscenza che sarebbe ella mai? La quistione sarebbe di parole, se ammettendosi la relazione del conoscente e del cognito, si rifiutasse poi il vocabolo di moto. Per lo più tra i filosofi greci, e l'ha notato Rosmini medesimo, moto è preso genericamente a significare il passaggio della potenza all'atto, senza entrare punto a vedere di che qualità fossero l'uno e l'altra, ed attribuendosi tanto all'anima, quanto al corpo.

I Megarici negavano la possibilità del definire per la ragione, che ciascuna essenza era chiusa in sè, e la definizione importava il riferire un'idea ad un'altra, ossia un'essenza ad un'altra. D'altra parte però ammettevano la conoscibilità di ciascuna essenza in sè. Or dunque Platone s'ingegna di provare, che nessuna conoscenza sarebbe più possibile senza la relazione; non la definizione, ch'ei negavano; non i giudicii identici, ch'ei ammettevano. Imperocchè giudicare, anche allorchè si afferma la sola identità di un'essenza con sè stessa, e' vuol dire conoscere; e la conoscenza implica la relazione del subbietto conoscitore e dell'essenza conosciuta. Sicchè l'argomento di Platone ha questo disegno, di convincere cioè i Megarici, che a negare le definizioni, ed a voler essere conseguenti sino all'ultimo, è forza negare eziandio ogni maniera di conoscenza. Che se ci può essere comunicazione fra la mente conoscitrice e l'idea conosciuta, non si vede con quanta ragionevolezza si possa poi rifiutare la comunichevolezza tra le altre essenze.

Inoltre i propugnatori della immobilità delle idee in mentre che da una parte ammettono la partecipazione delle cose alle idee, dall'altra, tolgono alle idee ogni facoltà di fare e di patire, che accordano alle cose, o alla generazione, come sogliono dire. Vedete un po' qual contraddizione sia questa di dire che le cose operino e patiscano, che l'essenza delle cose consista nelle idee; e che intanto le idee debbano starsene immobili. Che cosa è dunque cotesto partecipare che fanno le cose alle idee? Non può essere altro, avverte giustamente lo Stallbaum, che uno scambio reciproco di

azione e di passione.[1] Non ci è cosa che operi, la quale non ripatisca nell'operare, come, giusta la bella similitudine del Tasso, la sega che segando la pietra ne perde i denti, o almeno da la pietra è rintuzzata.

La polemica di Platone contro i Megarici si riduce adunque a questi due capi. Se le idee sono conosciute, sono mobili e comunichevoli. Se le cose partecipano alle idee, e le cose sono mobili, anche le idee debbono muoversi. Ed i Megarici ammettendo sì la conoscibilità delle idee, come la partecipazione delle cose alle essenze ideali non potevano schermirsi da queste due argomentazioni. Così ha fine la parte polemica del dialogo; ma questa avrebbe un valore soltanto verso i Megarici, che accordavano le premesse con cui si è ragionato finora, non già contro altri avversarii che le contrastassero. Onde Platone non contento alla vittoria riportata sopra Parmenide e sopra Euclide, si fa a squadrare la quistione in sè e si allena ad una ricerca di maggior momento, dove non si discutono i pronunziati di una scuola particolare, ma le leggi medesime dell'umana ragione. Ed eccoci alla teorica della comunione ideale, ch'è uno dei capi più rilevanti, e forse il massimo, del sistema platonico e di ogni filosofia. Noi metteremo ogni studio a chiarirla il più che comporti la novità e la sottigliezza della materia.

Il moto ed il riposo sono contrarii, e fra di tanto tutti e due sono; onde bisogna conchiudere che l'essere sia una terza cosa ch'entrambi hanno in comune, e che da sè nè si muove, nè quieta. Ma poichè il moto ed il riposo sono contrarii, fra loro non si può dare mezzo, ed è necessità che l'essere o si muova, o stia in riposo; e quando si trova in uno stato, non può trovarsi nell'altro. Sicchè se dalla prima di queste due ragioni si pare, che l'essere sia alcun che diverso dal moto e dal riposo; dalla seconda invece deriva

[1] « Quidnam vero istuc est, quod isti vocant *participem esse* vel rerum » vel idearum? Enimvero rem si accurate æstimemus, facile intelligemus, esse » illud nihil aliud nisi *affectionem* et *actionem* quamdam *e facultate* eorum » quæ inter se congrediuntur proficiscentem (ein gegenseitiges Thun oder » Leiden aus einer Kraft hervorgehend). » *Prolegom. ad Sophistam*, pag. 23.

l'opposto, cioè che l'essere si debba accompagnare con l'uno o con l'altro dei due contrarii. Or come va, che l'essere da una parte debba trovarsi diverso dal moto e dal riposo, e dall'altra poi non possa stare senza della loro compagnia? O, generaleggiando la quistione, perchè una cosa composta deve esser chiamata con più nomi? Perchè un'idea, in altri termini, si distingue dalle altre per un verso, e vi si congiunge ed appaia per un altro?

Questa domanda chiama una delle seguenti risposte; cioè, o che ogni cosa è comunicabile con tutte le altre; o che per contrario non sia comunichevole con nessuna; o, finalmente componendo coteste estreme sentenze, che qualcuna sì, e qualcuna no. Quale delle tre vuol tenersi per vera?

Poniamo la prima ipotesi. Se nessuna cosa è comunicabile con l'altra, nè il moto nè il riposo potranno aver comunione di sorta con l'essere; e così crolla tanto il sistema di quelli che fanno l'universo mobile, come degli altri che lo fanno tutto immobile, perchè nessuno dei due sarà, nè il moto, nè il riposo. Nè troverebbero miglior ventura i partigiani dell'unità, o della pluralità, perchè nè l'uno, nè il multiplo potendo partecipare più all'essere, nessuno di questi due principii sarebbe, non più di quello che abbiamo veduto intervenire del movimento e del riposo. Esclusa ogni comunione, niente avanza a fare, non parlare, non pensare, perchè come si farebbe a tenersi di trameschiare nei discorsi le parole di *essere*, di *separazione*, di *medesimo*, di *altro*, e somiglianti? In tal caso si alloggerebbe a casa il nemico, e si porterebbe dentro il proprio contraddittore, come quel povero matto di Euricle che si credeva di portare nel ventre il demone rivelatore del proprio destino.

Questa prima ipotesi adunque non regge, ma varrà meglio la seconda? Vediamo. Se tutto è comunicabile, il moto sarà in riposo, e viceversa il riposo in moto; cotalchè da sì strana mistura nascerebbe tanto scompiglio, che nessuna cosa di saldo si potria più affermare; verrebbero fuori quelle stesse conseguenze appunto, che derivano dal divenire eraclitèo, di già discusse e rifiutate. Sicchè non rimane altra

via da tentare, se non di vedere, non forse le cose siano come le lettere dell'alfabeto, delle quali alcune si possono combinare, ed altre no. E siccome v'ha una scienza che insegna il modo di congiungere le parole e di comporre il discorso; ed un'altra che armoneggia i tuoni e ne cava accordi dilettevoli a udire; simigliantemente vi sarebbe una scienza, e di lunga mano più eccellente di queste, che intende a connettere le cose medesime, e le loro idee. Se v'è una Grammatica insegnatrice delle giunture del discorso, ed una Musica fabbra di numeri soavi, così v' ha pure una Dialettica maestra sovrana dell' essere e del sapere. Ufficio di questa scienza suprema è quello di sceverare i generi capaci di combinazione dagli altri che non la comportano. Imperocchè se una volta ti è dato di scorgere in una moltitudine d'individui l'impronta di un'unica idea, e poi un'idea generale a capo di una moltitudine d'idee differenti, e da ultimo in un'idea generalissima raccolte più idee generali, sempre montando più in sù, e sempre vedendo crescere ed allargarsi l'ampiezza dell'idea; altre fiate invece ti si presentano idee incapaci di accomunarsi in una, e che ad ogni patto vogliono stare disgiunte. Discernere le une idee dalle altre è tutto il cômpito del Dialettico.

Di questa folla d'idee bisogna però scegliere le più grandi, se non si vuol correre il rischio di smarrirvisi dentro; e difatti Platone prende a parlare di sole tre idee, dell'essere cioè, del moto, e del riposo, a cui indi a poco aggiungerà altre due, l'identità e la diversità, nascondendo con fino magistero il motivo della scelta. Noi non diremo per tanto ch' ella sia stata fortuita, e che l'inventore della Dialettica siasi come un novizio dato a discorrere della prima cosa che gli fosse occorsa in mente. Una ragione l'ha dovuta avere indubitatamente, massime se si considera, che in parecchi dialoghi ei torna avanti con le medesime idee. Trovare il criterio, onde si è valso Platone in questa lunga investigazione, è dunque cosa necessaria, e che vale bene il pregio della ricerca.

Le idee possono riferirsi ad una materia particolare, o come si direbbe ora, possono avere un contenuto sensibile;

e possono esserne senza. Delle prime non si può discorrere senza impigliarsi in una moltitudine indefinita, che non si potrebbe mai conchiudere in un ragionamento scientifico a causa della scomposta materia che vi sta indissolubilmente congiunta, e che non si lascia cogliere per nessun verso. Delle idee pure sì, che si può fare discorso che riesca, perocchè dal pensiero in fuori non presuppongono altro più. Ed anche di queste alcune sono derivate e dedotte per filo di logica, ed appartengono anzi ai corollarii, o alle parti secondarie della scienza, che ai suoi primordii; ed altre invece sono primitive, e danno origine alle rimanenti. Adunque di queste soltanto si dee ragionare, che, discorse bene, si ha poi tanto in mano, quanto basta a farsi molto addentro nella intima natura delle idee. Ora lo Stallbaum nota appunto, che le cinque idee, prese a disaminare nel Sofista, entrano in ogni processo dialettico. e che per questa causa Platone le ha prescelte tra tutte. Imperocchè, dice il critico tedesco, ogni congiungimento delle nozioni si appoggia per fermo sopra ciò primamente, che cioè *siano:* di poi che abbiano la *costanza della propria natura*, la quale vien designata col vocabolo di *quiete*. Inoltre che abbiano *relazione*, la quale è *mutazione* o *moto*; dipoi che scambievolmente *discordino* tra di sè, e che di nuovo *convengano*; nel che si scorge la *differenza*, e la *identità*.[1] Noi ci accordiamo con lo Stallbaum in questa soda osservazione che fa, e facciamo avvertire che in tale distribuzione si trova il motivo, che gli ha fatto sostenere, essere all' idea platonica essenziale così il moto, come la quiete. Onde la mobilità dell' idea insegnata nel Sofista non può aversi in conto di una difficoltà di occasione mossa contro i Megarici, come piacque di opinare al Rosmini. Quando di fatti si vede Platone annoverare il moto fra le idee fondamentali del processo dialettico, come sono quelle esaminate nel Sofista, non si può più so-

[1] « Nam omnis notionum conjunctio profecto nititur eo, primum *ut sint;* » deinde ut *naturæ* suæ habeant *constantiam*, quæ *quietis* vocabulo designatur; tum ut habeant *relationem*, quæ est *mutatio* sive *motus;* deinde » ut et inter se mutuo *discrepent*, ac rursus secum ipsis *conveniant*, in quo » cernitur *differentia*, et *identitas*. » *Prolegom. ad Sophistam*, pag. 42.

stenere, ch'ei ve l'abbia ficcata per incidente, e che la sua vera dottrina rifugga dallo attribuire alle idee il moto. Rosmini suole non di rado lasciarsi portare nella critica alle preoccupazioni del suo sistema, che sovente lo fanno travedere, come in questo luogo, dove in cambio delle idee di Platone ei par che abbia innanzi alla mente il suo ente possibile, e ciò che ad esso non si attaglia a quelle pure disdice. Ma è tempo omai di tornare alla terza ipotesi che vuol essere esaminata.

Dei tre generi proposti da prima, vale a dire dell'essere, del riposo e del moto si verifica costantemente, che ciascuno di essi sia *altro* dai rimanenti, e *medesimo* di sè. Che se non fosse così, di nessuno si potria ragionare come di cosa ferma e ben definita. Se un'idea fosse altra da sè medesima, non sarebbe più quella data idea, di cui intendiamo parlare. Se al contrario ella fosse medesima con le altre, non sarebbe neppure lei, ma qualcosa di mescolato e di confuso, che non patirebbe nessuna denominazione in proprio. L'identità, e la diversità, o alterità come si potrebbe dire con parola nuova ma forse più propria, sono adunque due idee tanto necessarie, che senza il loro intervento le idee rimanenti non sarebbero possibili. Sicchè in luogo di tre generi supremi siamo venuti ad imbatterci in cinque, e di tal natura che non si possono ulteriormente ridurre, in modo da poter sopprimere uno, e che gli altri rimangano, essendo tutti e cinque egualmente indispensabili al processo dialettico.

Se il moto o il riposo fosse l'altro o il medesimo, il moto si cangerebbe in riposo, cioè si annullerebbero entrambi. Difatti se il moto fosse altro assolutamente, sarebbe eziandio altro da sè, ch'è quanto dire, sarebbe pure riposo. E se, invece di essere altro, fosse assolutamente medesimo, sarebbe altresì medesimo col riposo. Adunque, affinchè il moto fosse distinto dal riposo, non deve essere nè *l'altro*, nè il *medesimo*.

Ma lasciamo questi, e tentiamo un'altra riduzione. Si potrebbe, a mò d'esempio, ridurre in una sola idea l'essere ed il medesimo senza gl'inconvenienti che derivano dalle

riduzioni precedenti? Neppure. L'idea di essere non può punto del mondo confondersi con quella di medesimezza. Pognamo caso che queste due idee fossero una sola; poichè d'altra parte convenghiamo che il moto ed il riposo sono, ora che l'essere e la medesimezza sono tutt'uno, il moto ed il riposo si dovrà conchiudere che siano il medesimo; vale a dire bisogna distruggere queste due idee, la cui esistenza sta nella contrarietà.

Proviamo se torni meglio di confondere l'idea di essere con quella di alterità, o se ne segua eziandio qualche assurdo. Sia l'essere dunque tutt'uno con l'altro; poichè l'altro si riferisce di necessità ad un'altra cosa, della quale si dice altro; quest'altra cosa nel caso nostro non dovrebbe essere. Per qual ragione? Perchè l'altro essendo supposto identico con l'essere, l'altra cosa che gli corrisponde si troverà altra dall'essere, vale a dire non sarà più. E quando l'altro non ha più una cosa, per rispetto alla quale si dica altro, ei smette la propria natura, e non si può chiamare più così.

Raccogliendo ora le cose anzidette, diciamo che il moto ed il riposo, sendo contrarii, non sono punto comunichevoli; le altre tre idee sì; dimodochè di ogni cosa si può dire che sia e che non sia. È, per lo partecipare che fa all'essere; non è, per lo partecipare che fa all'idea dell'altro; dalla quale partecipazione le viene di essere altra dall'essere. Adunque tutto è essere, tutto è non essere, secondo diversi rispetti. Il moto, a mo' d'esempio, è; ma non è riposo. È identico con sè, ma non si può dire che sia l'identità. È diverso dal riposo, ma non si può dire che sia esso la diversità. Il non essere, in altri termini, ne apparisce in questo processo non come il contrario dell'essere, ma come qualcosa d'altro. Ora l'altro accoppiato con un'idea qualunque non toglie l'essere, ma le dà la distinzione. Così il non bello, sebbene sia altro dal bello, e se ne distingua, nondimeno è anche lui qualcosa; e similmente il non grande è, com'è il grande: il non giusto è del pari che il giusto. Se non che negli esempi accennati si pare chiaramente dove stia proprio la natura dell'altro. Quando poi si passa a con-

siderare l'altro non più in rispetto ad un'idea particolare, ma verso l'idea dell'essere, allora sembra a prima giunta che l'altro dall'essere non dovrebbe esser punto; perchè dà troppo negli occhi la frase che il non essere sia. E questo abbaglio appunto ha tratto in inganno gli Eleatici. Il non essere, han detto eglino, non è, perchè si contrappone all'essere, il quale solo è. Noi intanto abbiamo veduto che l'altro ha necessariamente ad avere due termini, ognuno dei quali si dice altro dell'altro. Cotesti due termini bisogna che fossero entrambi, altrimenti la relazione dell'alterità si annullerebbe. Applicando ora all'essere l'idea dell'altro, avremo due termini, quinci essere, quindi non essere; e questi due termini bisogna che siano tutti e due, affinchè ciascuno si possa dire altro dell'altro, perchè certo ripugnerebbe il dire: altro da nulla. Come pretendere che in questo solo caso, e senza una nuova ragione, l'*altro* smetta la sua natura? E se non la smette, i termini tra cui tramezza saranno entrambi; e così sarà del pari l'essere, che il nonessere. Si è rotto in questo modo il divieto di Parmenide, e si è allogato accanto all'essere il non-essere che n'era stato escluso; ma ciò che rileva? La ragione si è disimpacciata da un incaglio che le toglieva ogni lena di procedere avanti. Chiusa nel puro essere, ella non poteva certo fare la scienza, non essendole consentito altro che il vuoto principio d'identità. Anzi forse, a guardar la cosa più sottilmente, l'identità non può aver luogo neppure nel puro essere, come quella che implica un cotal raddoppiamento che l'essere solo non comporta.

E con questo si pon fine al contenuto del Sofista, ma non sì, che noi non dovessimo tornarvi sopra per vedere più addentro il valore di questa critica. Rimane ora di esporre gli argomenti addotti da Aristotile contro gli Eleati, per quel ch'essi sentirono intorno al principio dell'essere.

Aristotile nel confutare la teorica di quelli che mettono a capo della scienza e delle cose l'Uno e l'Ente, avvolge in un fascio Platone e i Pitagorici, e mostra ch'ei per forza bisogna che riescano al pronunziato parmenideo. Prima di ogni cosa nota, che per Platone, come pei Pitagorici nè

l'ente nè l'uno siano qualcosaltro, ma che la loro natura sia appunto di essere uno ed ente, comechè la loro essenza richieda che siano qualcosa di per sè soli. Con ciò vuol dire che tutti cotesti dell'ente e dell'uno ne han fatto essenze particolari e determinate invece di considerarli come predicati universalissimi senza una natura speciale e propria. Posto ciò, ecco quel che ne ricava Aristotile.

« Se l'*uno per sè* e l'*ente* è qualcosa, è necessario che l'essenza loro sia nient'altro, che l'uno e l'ente: perchè non c'è qualcosa d'altro, di cui si predichino, ma si predicano loro di loro stessi.

D'altra parte, se l'*ente* per sè, e l'*uno* per sè sono qualcosa, l'incaglio grande è, come potrà poi essere che ci sia qualcosa di diverso da loro ed oltre a loro, come mai, vo'dire, gli enti saranno più d'uno? Giacchè il diverso dall'ente non è; dimaniera che ne risulterebbe, conforme al concetto di Parmenide, che sia necessario che tutti gli enti ne facciano un solo, e che questo solo sia appunto l'*ente*. »[1]

Chi ammette l'uno e l'ente, vuol dire qui Aristotile, come principio unico e supremo, non può cavarne più nulla; sopprimendo in tal modo ogni pluralità, nè potendosi più dire che siano le altre cose, quando l'essere, invece di appartenere a tutte in comune, è una essenza determinata e per sè. Ed a questa veduta Aristotile ne aggiunge un'altra, che la ribadisce e l'afforza. Posti l'uno e l'ente quali generi supremi delle cose, a differenziarli bisognerebbe trovare differenze siffatte, che non fossero punto comprese nel genere. Ora, dove troverai una differenza per il genere di ente? Fuori dell'ente una cosa non si può dire più che sia; sicchè la differenza, per non contenersi nel genere, bisognerebbe che non fosse. Ed il nulla come potrebbe differenziare? Similmente incontra a chi volesse trovare una differenza fuori del genere *uno*; imperocchè una tal differenza dovrebbe essere non una; ed in tal caso come dirla *una* differenza? Onde l'essere e l'uno non potendo patire differenza di sorta, non meritano il nome di generi; quando per genere

[1] *Metaf.*, lib. III, cap. IV, 28, 29. Trad. del Bonghi.

si voglia intendere una essenza capace di essere spartita in specie mediante la giunta delle differenze. Questo argomento trovammo nella introduzione che da Simplicio fosse stato attribuito a Parmenide; e se Aristotile se ne vale qui, non si può però contrastare che sia di fondo eleatico. Chi difatti ammette l'ente e l'uno come essenze per sè, non può fare a meno di cascare con Parmenide nella negazione risoluta di ogni moltiplicità.

La parsimonia di questa critica non colpisce però meno addentro il sistema eleatico, ed arriva sino agli ultimi corollari, nei quali si allarga specialmente la fisica aristotelica, togliendo a difendere l'esistenza del moto contro gli attacchi di Zenone. Di questa seconda parte non è qui il luogo di parlare, ma se ne ragionerà là dove si discuterà il sistema medesimo di Aristotile, nel quale il moto tiene un luogo principale. Concludiamo intanto questo capitolo facendo avvertire che se Aristotile si è mostrato così parco contro gli Eleatici, è stato perchè ei se ne rifà ampiamente, accomunandoli in molti capi con Platone. Imperocchè a lui parve che le idee platoniche fossero modellate su l'Uno parmenideo, e che tenessero molto della costui immobilità: per quali ragioni, si vedrà appresso.

CAPITOLO TERZO.

VALORE DELLE CRITICHE PRECEDENTI.

—

A chi consideri posatamente la critica che i due scolari di Socrate han fatto in comune delle scuole opposte che di quei tempi si contendevano il campo della scienza, è dato intravedere un disegno ben differente, che ben tosto traspare più rilevato, e di differente si cangia in contrario. Entrambi vogliono sostenere l'Uno e i Molti contro gl'Jonici e gli Eleatici, che sopprimevano chi l'uno, chi l'altro di questi due termini. Ma in Platone l'uno primeggia sui molti, ed in Aristotile avviene il contrario. Il perchè lo Stagirita, pur combattendo il continuo divenire, procaccia di ravviare i seguaci di Eraclito verso più temperata dottrina; propone la guisa di conciliare il diventare con l'essere; mostra la compatibilità dei contrarii in un medesimo subbietto, sebbene neghi la compossibilità dei contraddittorii. Platone invece di gente sì grossolana non sa che farsene; la combatte e la dispregia ad un tempo, e porta ferma sentenza che nessun costrutto si potesse cavare da un mondo agitato da un continuo ondeggiamento, dove niente lascia orma del rapido passaggio. Questo dispregio conceputo una volta, ei lo covò sempre nell'animo, nè lo smise più mai; ed Aristotile con fino accorgimento lo ricorda. Ad Aristotile parve, che il movimento, poichè c'era nel mondo, bisognava conciliarlo con la scienza, e che sbandirnelo del tutto non era ottimo

consiglio; perciò non seppe farsi capace della immobilità eleatica, e la reputò più perniciosa all'avvenire della filosofia di quello che stimasse il divenire eracliteo. Se non che, quanto a ridurre a miglior senno, sembra ne avesse creduto più capaci gl'Ionici che i partigiani dell'uno immobile. Si accorse inoltre, che questi ultimi erano per pigliare il sopravvento sì per la sottigliezza dei loro argomenti, e sì per essersi valsi dell'avviamento di Socrate a temperare la rigida unità di Parmenide con una specie di compromesso tra il vecchio ed il nuovo maestro. Dal quale riaccostamento era nata la scuola megarica, che diede da pensare a Platone, e porsegli forse occasione di scrivere il Sofista ed il Parmenide. Platone medesimo poi non se n'era scostato, quanto egli aveva in buona fede creduto. Alle idee immobili di Euclide aveva sostituito le sue, nelle quali il movimento era più apparente, che vero; e nell'insieme della dialettica platonica era più facile la via di montare in su verso l'uno, che di scender giù verso il molteplice. L'identità e la costanza delle idee erano più saldamente fondate, che non la loro differenza. Alla differenza Platone volle pure badare, e non seppe trovarla, se non nella moltiplicità ideale; o ivi almeno credette di fermarla con più saldo legame, come in punto che non fosse soggetto ad oscillare, ed a spostare tutto il concerto del sistema.

Ora ad Aristotile non pure parve impotente, ad assicurare i destini della scienza, l'uno immobile di Parmenide, ma altresì la transazione megarica, e la correzione medesima di Platone. La differenza ideale statuita da Platone, e posta accanto alla ideale identità gli parve che avesse più il nome, che il valore di differenza: perciò mette tutti in un fascio i Pitagorici e Parmenide, la scuola di Megara e Platone, i quali avevano, a parer suo, l'aria di chiudersi in un mondo inerte e stagnante, dove non fiata un soffio di vita, nè circola il menomo movimento. Ben colse tutte le sfumature di questi mondi irrigiditi, e distinse in parecchi luoghi i numeri di Pitagora dall'uno di Parmenide, come le idee immobili di Euclide dalle idee relative di Platone; ma, quanto a spiegare il mondo, agli occhi suoi erano tutte ugualmente infette

dello stesso vizio. Tant' era per lui negare ogni differenza con Parmenide, o porre con gli altri rimanenti una differenza insufficiente. Ei voleva trovare perciò una differenza più profonda, e più intima, che non fosse la quantitativa dei Pitagorici, o la qualitativa di Platone e di Euclide, che non toccava punto all'essenza vera delle cose. La vera qualità per lui non era sola idea, era qualcosa di più; e vedremo poi che fosse. Nell'animo suo par che sentisse ciò che Socrate dice di sè nel dialogo del Timeo. « Avviene a me come ad uomo che, contemplando in qualche luogo degli animali belli, dipinti o veramente vivi, ma che si posano, invaghisce di vederli muovere e provare nella lotta quella vispa persona che par che abbiano. »[1] Il moto, la differenza, la vita, ecco dove anela Aristotile; in mentre Platone si compiace di contemplare da alture inarrivabili le regioni serene della quiete e della identità. Questa disforme attitudine d'ingegno, e varia inclinazione di ricerche ne spiega come messisi per la stessa via, ed avendo a trattare con gli stessi avversarii, abbiano inveito, chi più contro gli uni, chi più contro gli altri. Aristotile non si sconfida della guarigione di Eraclito, e gli consiglia il rimedio; Platone al contrario se ne storna bruscamente, e tien dietro agli Eleatici, tuttochè accampati su le nubi. Nel ribattere il principio della sensazione di Protagora, Platone riesce ad un risultato affatto negativo, cioè a chiarire l'insufficienza della sensazione a formare la scienza; Aristotile se ne prevale ad assodare l'esistenza di un subbietto della mutazione, dove i contrarii coesistano l'uno in potenza, l'altro in atto; l'uno come forma, l'altro come privazione. Venuti poi alla critica di Parmenide il negozio corre al rovescio; chè Platone tesoreggiando l'identità dell'essere e del pensare posta in mezzo dal vecchio d'Elea, e scorgendo nel pensare una intrinseca moltiplicità, ricavonne per conseguenza la moltiplicità dell'essere; dovechè Aristotile fermandosi all'unità dell'essere,

[1] Platone, *Timeo*, tradotto da Francesco Acri. Dico questa volta per tutte, che sempre che mi accadrà di citare il *Parmenide* ed il *Timeo*, mi varrò della forbita traduzione di questo mio compagno ed amico, dal quale Italia aspetta lavori pari al suo ingegno.

e considerando questo come un'essenza determinata e particolare, conchiuse non potersene cavare a nessun patto la moltiplicità. Anzi, visto che Platone si fosse ingegnato di trarne partito, volse contro di lui ancora gli argomenti escogitati contro Parmenide. Noi, che siamo con Aristotile nell'aver saputo fermare il subbietto della mutazione nell'ondeggiare continuo delle sensazioni, non possiamo però accordarci con lui nel considerare che fa l'Essere di Platone come tutt'uno con l'Essere eleatico; ed eccone le ragioni.

Cominciamo dal notare primieramente, che Parmenide e Platone hanno in comune un principio, che pensare è essere. Ammessa questa identità, Parmenide continuò: ma l'essere esclude la moltiplicità, dunque il pensiero la esclude altresì. Platone invece, fatto capo al medesimo principio, continuò in quest'altra guisa: ma il pensare importa necessariamente la moltiplicità; dunque l'essere è anche lui moltiplice. In altri termini, Parmenide rimenò il pensiero all'essere; e Platone, l'essere al pensiero. Ora il pensiero include l'essere, e lo contiene come un suo grado; ma per contrario l'essere non include il pensiero; dimodochè il ragionamento di Platone procede diritto, e quello di Parmenide intoppa.

Non mi è occorso fin qui veder chiarita la vera cagione, che inducesse Platone ad esaminare nel Sofista le cinque idee, che noi esponemmo nell'antecedente capitolo. Ben lo Stallbaum ne definì il valore, e si accòrse che la scelta non era stata fortuita; ma il perchè Platone se n'era valso, e dove mirava il suo ragionare non mi è paruto intravedervelo, almeno così spiccatamente come avrei desiderato. Ora dalle cose anzidette si scorge lucidamente perchè Platone sia ricorso ad esaminare la natura del pensiero. Vediamo adunque in che consistesse veramente il pensare.

Pensare è vedere l'identico nel diverso, ossia il medesimo nell'altro.[1] Adunque di coteste due condizioni, quali

[1] L'illustre prof. Spaventa determina presso a poco così la natura dell'Intelligibile: « Ma qual è la natura dell'Intelligibile? Non potrebbe darsi » che fosse appunto quella che si nega nel pensiero, cioè *la presenza a sè*

sono l'identità e l'alterità, non si può far senza. Ma badate, ch'entrambe bisogna che siano; sicchè l'essere è la radice comune dell'identità e della differenza. L'essere solo, come puro essere è obbietto del pensiero sì, ma non si potrebbe dire ancora pensiero. Esso diventa tale, quando si conserva identico, ancorachè passi in un altro. Ora a conservarsi identico in questo passaggio si richieggono queste due condizioni. Prima ch'ei duri nella sua essenza e non la muti; chè se la mutasse, passando, tutto si mischierebbe, ed in vece del pensiero ne nascerebbe lo scompiglio del caos. Seconda, ch'ei debba passare in un altro, perchè il non aver mutato l'essenza sua propria non si verifica, se non dopo fatto questo passaggio. La sola identità non può dirsi costante, se non quando si mantiene tale in mezzo all'alterità; dimodochè il moto è quello che dà ragione della costanza, e viceversa, la costanza del moto. Ed eccoci appunto alle cinque condizioni che va cercando Platone nel Sofista: che l'essere sia; e con lui l'identità, e l'alterità; la costanza ed il moto. Queste condizioni del pensiero rinvergano col processo dialettico, il quale suppone l'essere, la sua divisione, la sua ricomposizione. Imperocchè di questi tre momenti, i due ultimi debbono per fermo raddoppiarsi; la divisione importando la quiete ed il moto; e la ricomposizione, l'identità e l'alterità. Nel Sofista adunque Platone assegna il vero fondamento del processo dialettico; nè sotto questo aspetto pare che siasi guardato abbastanza quel sottile dialogo. Nel quale si è sospettato doversi trovare una recondita ragione, velata ad arte, ma non sì che non potesse poi trasparire; ed intanto non si è posto, a metterla in mostra, tutto quello studio che domandava l'altezza della ricerca. Ivi Platone riprende Parmenide di esser partito dal solo essere, e ne ammenda il difetto muovendo dal pensiero, ch'è appunto il risultato delle cinque condizioni esposte nel Sofista. Così, in mentre da una parte confuta l'Eleatismo, e ne svela la più riposta magagna, dall'altra gitta le fondamenta più salde

» *stesso in un altro?* Intelligibile vuol dire Universale; e tale è la natura » dell'Universale: essere sè stesso nel particolare. » *La Filosofia di Gioberti,* vol. I, pag. 168.

della filosofia. Nel Sofista adunque vuolsi trovare la vera origine della Dialettica di Platone; ma di ciò si dirà appresso, voltandoci intanto ad Aristotile,

Quando egli sostiene che l'Essere di Platone sia un'essenza per sè e determinata in modo che non si potesse predicare di nessun'altra, e che anzi escludesse tutte le altre, dice tutto il contrario di ciò che ha sostenuto Platone nel Sofista. Imperocchè se ci è punto più assodato in questo dialogo è la comunichevolezza non pure dell'Essere, ma di tutte le altre idee, tranne le contrarie, le quali, comunicandosi, smetterebbero la loro natura. L'essere va inteso in due modi, cioè come puro essere, o come obbietto, nel qual senso Aristotile lo chiama essenza per sè; ed in tal caso fuori dell'essere non ci è più nulla, e si casca nell'Eleatismo, solo che si ammettesse una siffatta essenza. Nell'altro modo poi l'essere si piglia come pensiero dell'essere, e così non è più quella essenza rigida, la quale non patisce altro che sè; anzi esso è sè in un altro: non è un opposto, come il primo essere, ma è relazione concreta dove l'opposizione e la esclusività spariscono. L'opposto del primo essere è il nulla assoluto, che non è, e non può essere; dovechè l'opposto di questo secondo essere è il non-ente, ed è anche lui. Ora, chi dopo aver letto il Sofista, direbbe che per Platone l'Essere si dovesse intendere in quel primo modo, e non già come pensiero, quando egli vi ripete tante fiate che il non-ente è anche lui? Dicendo che il non-ente è, Platone ha inteso parlare dell'Ente come idea, non dell'ente come puro ente nel senso eleatico. La critica di Aristotile in questa parte non regge.

Ma Platone par che altrove, nella Repubblica a mo'd'esempio, discorra di un'essenza incomunichevole con le altre, e separata da loro, la quale più che essenza, sarebbe da chiamare sovraessenza. Sarà di questa forse che vuol parlare Aristotile? E in questo caso il rimprovero parrebbe ben aggiustato; se non che Aristotile si avrebbe torto per un altro verso, rimproverando altrui quella essenza sovramondana e solitaria, che in fine della Metafisica accoglie anch'ei siccome fine immobile di tutto l'Universo. Più innanzi ci verrà

in taglio di esaminare questo nuovo aspetto della filosofia di Platone, e vedremo che se tutte le parti del suo sistema non si possono dire sì congegnate da escludere ogni antinomia, qui almeno egli ancora è al coverto di ogni difficoltà. Ora tornando alle idee del Sofista possiamo conchiudere, ch'elle non siano da tenere come essenze particolari e per sè.

Lo Steinhart pensò alcunchè di simigliante, quando disse che le idee, onde si ragiona nel Sofista, non sono essenze separate, ma concetti intellettuali. E se il Bonitz, nei recenti studii che ha pubblicato su questo dialogo, gli obbiettò contro che il divario tra concetti ed idee gli sapeva di novità, e che perciò mal si poteva trasportare dai tempi moderni al linguaggio platonico; egli, a parer mio, non ha levata l'importanza della osservazione dello Steinhart. Qui, difatti, non si tratta di vedere se Platone abbia posto consapevolmente un divario tra concetto intellettuale ed idea, o essenza separata; ma di spiegare la confutazione che fa di Parmenide e dei Megarici con le idee di cui si serve. Se queste idee sono essenze separate, o ciascuna per sè, saranno incomunichevoli, e Parmenide ed i Megarici, ognuno per la sua parte, avranno ragione; nè la confutazione è più possibile. Ogni essenza, essendo per sè, è indipendente da ogni altra; ed invece le idee del Sofista non sarebbero tali, se non fossero identiche con sè stesse, ed altre dalle rimanenti idee. Dunque ivi non si può parlare delle idee come essenze, ma di esse come condizioni del pensare. Certo la parola nozione non ci è in Platone, èd in questo senso non si trova in tutta la filosofia greca, ma ci è, e ci dev'essere il valore della parola che manca. E questo valore deve indispensabilmente concorrere nello scioglimento del problema proposto nel Sofista, nel quale le idee essenze, ed indipendenti e separate farebbero tutto il contrario dell'intendimento avuto dal filosofo ateniese.

Forse m'inganno, ma vo'arrischiarmi a pronunciare una mia opinione senza la pretensione di sentenziare diffinitivamente in una quistione così controversa, e così disputata anche oggidì. Platone, a creder mio, o non credette alle idee separate, e ne parlò per far più manifesta la sua astrusa

teorica quasi a modo di similitudine; ovvero ei vi ricorse, quando gli bisognava un modello per la costruzione del mondo sensibile. Le idee esemplari del Timeo non sono però quelle del Sofista, e nemmanco quelle del Parmenide: perciocchè questi due dialoghi discorrono le idee scevre di ogni contenuto empirico, e l' altro invece guarda alle idee come a modelli di questo mondo. Il Sofista ed il Parmenide perciò da una parte si assomigliano a maraviglia, e dall' altra hanno un fare tutto proprio, e dissomiglievole dagli altri dialoghi meno irti di scabrosità, ma meno profondi. Quale di queste due parti dell' insegnamento platonico contenesse il vero secreto del suo sistema, e se questo secreto si annidasse nell' animo del suo autore, sarà da noi ricercato più in là.

Lo Stallbaum nota con fino accorgimento che l' Ente del Sofista rinverga con l' Uno del Parmenide, e che i due dialoghi hanno la medesima impronta, e lo stesso disegno; ma in che modo essi s' intreccino e si annodino vicendevolmente, nol definisce abbastanza. Ora a me pare, che dei due dialoghi il Sofista porga l' addentellato al Parmenide, il quale ne sarebbe come una continuazione; ed ecco come. Dove il Sofista conchiude con dire, che delle idee talune siano comunichevoli, e tali altre no; che incomunichevoli siano soltanto quelle, che, comunicandosi, non accoppierebbero tra sè i generi differenti, ma li meschierebbero alla rinfusa, e non lascerebbero nulla a discernere; il Parmenide, ripigliando da questo punto il discorso, continua così. Posta la comunione delle idee, ne deriva per necessità il loro scambievole incatenamento per modo, che data una, se ne deducono tutte le altre; e tolta invece, le rimanenti ne restano distrutte. Sicchè il Parmenide, se par procedere per via d' ipotesi, non per questo si ha da dire campato in aria, trovando il suo sostegno e i suoi principii nel Sofista, ch' è il suo vero presupposto. Sicchè chi ha fatto di questo dialogo un lavoro d' ipotesi, e lo ha ridotto alla stregua di una vana schermaglia, dove lo spirito, tutto al più, si addestra a vibrare o a parare colpi, non lo ha considerato con molta serietà.

Tra quelli i quali confondono le idee come sono trattate nel Sofista, e le idee come sono trattate nel Timeo, voglionsi annoverare coloro che hanno inteso il non-ente di Platone sempre di un modo, vale a dire come il sensibile in quanto è contrapposto all'idea. Imperocchè il non-ente del quale si parla nel Sofista entra in comunione con le rimanenti idee, e da siffatta relazione si origina il pensare; dove al contrario il non-ente di alcuni altri dialoghi, e specialmente del Timeo, si contrappone alle idee tutte insieme, e si potrebbe più opportunamente chiamare non-idea. In Platone si truova l'uno e l'altro di questi due significati, come non-ente, o più chiaramente *non-idea-ente*, e come *non-idea assolutamente.* Il non-ente del Sofista è la negazione di una sola idea, ed è idea anche lui: il non-ente del Timeo è negazione di ogni idea. Il Sochero fu primo a restringere il significato del non-ente alla materia, e ne fu ripreso dallo Stallbaum, il quale a proposito del non-ente, di cui si parla nel Sofista, dice così: « Il non-essere per Platone è a un dipresso il medesimo, che l'esser privato della comunione di un qualche attributo; il che Aristotile chiamò *steresi;* purchè ci ricordiamo, che quegli abbia voluto che le nozioni della mente esistessero realmente siccome idee. »[1]

Tra i nostri par che abbia tenuto la medesima sentenza del Sochero il professor Vera. Imperocchè, discorrendo della Dialettica di Platone, dice che nel Parmenide ei fu condotto ad ammettere la coesistenza dell'uno e del moltiplice, del tutto e delle parti, del moto e del riposo; e che di poi, facendosi più addentro nella intima essenza delle cose, finì nel Timeo e nel Sofista con attribuire un'idea alla materia medesima; rimenando così ogni opposizione ad una opposizione ideale e metafisica.[2] Lasciando per ora di esaminare

[1] « Est enim Platoni non esse fere idem quod communione alicuius at- » tributi privatum esse, quam στέρησιν appellavit Aristoteles, modo illum » meminerimus mentis notiones tanquam ideas revera extare voluisse. » Stallbaum, *Prolog. ad Sophist.*, pag. 27.

[2] « C'est ainsi qu'il fut amené à démontrer dialectiquement, et en se » fondant sur la nature même des idées, la coexistence nécessaire et éternelle » de l'unité et de la multiplicité du tout et des parties, du mouvement et du » repos (*Parmenide*), et que, pénétrant plus profondément dans l'essence

questa ultima parte che risguarda la materia, e di cercare se veramente Platone sia riuscito a rimenare ogni opposizione alla opposizione ideale, che a me non par vero; noto intanto che il non-ente del Sofista, al quale sembra accennare l'illustre professore, non sia punto l'idea della materia; salvo che non voglia parlare di una materia ideale, la quale non si potrebbe più accomunare con la materia, onde si parla nel Timeo. Nel Sofista, siamo veramente nella opposizione ideale; ma nel Timeo si entra in una tutt'altra opposizione, della quale discorreremo a suo tempo.

» intime des choses, il finit (dans le *Timée* et le *Sophiste*) par attribuer une » idée à la matière elle-même, et par ramener ainsi toute opposition à une » opposition idéale et métaphysique. » *Introduct. à la phil. de Hegel, par A. Vera*, chap. IV.

CAPITOLO QUARTO.

TEORICA DELLE IDEE PLATONICHE.

—

Prima di entrare nei più riposti recessi dell'ardua dottrina delle idee, su la quale si fonda tutto quanto è il sistema di Platone, ne par cosa necessaria il vedere come questi abbia usato, ed in quanti sensi un vocabolo affatto nuovo, ed insolito avanti di lui nel linguaggio filosofico. Innanzi tratto adunque vediamo che Platone lo adopera ora in una desinenza, ora in un'altra, dicendo talvolta εἶδος, tal'altra ἰδέα, le quali provengono dalla medesima radice, e forse qualche volta s'incontrano scambiate, ma che nullostante il più delle volte denotano una gradazione ben disegnata nell'intendimento del filosofo ateniese. Se vogliamo stare con lo Stallbaum, la cui autorità è gravissima in siffatta ricerca, l'εἶδος significa la specie in sè, ed in quanto si considera come assoluta; in mentre che l'ἰδέα è la stessa specie sì, ma in quanto si ragguaglia o alla natura delle cose o alla mente dell'uomo; vale a dire, o come intuita dalla mente, o come espressa ed incarnata nella natura. Il Cousin aggiunge alla distinzione introdotta, o escogitata dal critico tedesco una sfumatura di più, e nell'εἶδος vuol trovare due gradi, in quanto si considera in sè, e per sè, senza riferirsi a nulla di estrinseco, nè allo spirito, nè alla natura; o in quanto si considera come energia dello spirito umano. Per lui l'ἰδέα sarebbe l'infimo grado in cui fosse caduta l'idea,

lo spirito diventato materia, rivestito di un corpo e passato nello stato d'immagine. Anzi egli va più in là, ed entra in una comparazione, la quale sa troppo di moderno, ma non manca però di parere ingegnosa. Lo schematismo di Kant secondo lui ricorda l'ἰδέα; le categorie l'εἶδος in quanto è nello spirito; e finalmente le idee della ragion pura l'εἶδος in sè e per sè.

Queste cose abbiamo voluto notare sul valore delle diverse forme in cui si trova usata questa parola in Platone, sebbene non siano mancati di quelli, i quali hanno sostenuto, come fra gli altri il Creuzer, che nessun divario ci fosse tra queste diverse desinenze. Non si creda però, che Platone non abbia, nella sua ricca ma fluttuante copia di frasi, introdottone delle altre ancora. Si truova difatti talvolta significata l'idea con dire un nome, e subito poi aggiungendogli un *per sè*, come *uomo per sè*, invece dell'idea di uomo: la qual cosa fu notata e biasimata, come vedremo, da Aristotele; nè senza fondata ragione, perchè, oltre alla dubbietà del linguaggio, questa frase rivelava un inutile raddoppiamento delle cose senza necessità. Lasciando intanto le espressioni non sempre determinate di un modo, e le innumerevoli quistioni alle quali han dato appiglio, volgiamoci alla indeterminatezza del significato. Alcuni hanno avvisato, che le idee per Platone fossero le concezioni ideali del bene, del bello, della scienza, del santo, del giusto e simili; nè invero mancano luoghi, coi quali potessero convalidare la loro opinione. Il Filebo, il Fedro, il Fedone, l'Eutifrone, il Simposio riboccano di simiglianti ideali, o splendide astrazioni che si voglian dire. Al contrario nel Timeo le idee ti paiono esemplari della natura, e non sbaglierebbe chi seguendo questo dialogo dicesse, che di sole le cose naturali si dia l'idea; e così fece Senocrate per districarsi da quella folla infinita, nella quale si vedeva in pericolo di smarrirsi, caso che non fosse ricorso a questo spediente. Ma d'altra parte, se guardi al decimo libro della Repubblica dove si parla dell'idea di un letto, e di una seggiola, come fare a disdire un'idea per ogni menoma cosa e più fuggevole, fosse di natura, o di arte; fosse di sostanza o di qualità; di rela-

zioni o di accidenti? Il Ritter perciò ha creduto indovinar meglio il pensiero di Platone, e di accordare un'idea a tutte coteste cose insieme, quali che si fossero. Tutto ciò che rivela una verità eterna, qualcosa di costante che serve di sostegno alla mutabilità del fenomeno, è da tenersi per certo che Platone l'abbia chiamato idea. Ed eccoci così impigliati in quello scompiglio, nel quale Platone avea paura di perdersi, quando nel Sofista escludendo dalla discussione ideale ogni idea che avesse un contenuto empirico, si pone a tener dietro a sole cinque idee, o generi supremi. Il garbuglio c'è, e Platone n'è stato causa non pure con la irresolutezza del linguaggio, ma con la irresolutezza della dottrina. Delle quali due cose omettendo la prima, contenti a quanto ne abbiamo accennato, nè volendo, come molti fanno, negare la seconda, studiamoci invece d'indagare donde provenisse codesto tentennare, ed in quale parte dell'altalena si fosse posato alla fine. Noi ci mettiamo a questa ricerca di buona fede, e spassionatamente, senza un disegno preconcetto, e senza partito preso: noi non parteggiamo nè per Platone del Parmenide, nè per quello del Timeo, ma vogliamo trovare la soluzione vera e diffinitiva che Platone ha inteso dare del problema della scienza.

Platone è uno di quei pochi che hanno sortito il raro privilegio di accoppiare le doti più dispaiate, sicchè alla paziente investigazione del filosofo ei suole mirabilmente congiungere i voli ardimentosi e l'estro irrequieto dell'artista. Ma a nessuno è concessa impunemente questa multiforme attitudine, e per contemperate che fossero le apposite qualità, è quasi impossibile che l'una non sbilanci, e non rechi pregiudizio all'altra. Non dico già che nella mente dello scrittore, quando sia fornito di questa doppia virtù, ciascuna cosa non stia in assetto, e non pigli il suo posto; ma chi può promettersi altrettanto del lettore? Talvolta questi scambia l'abito con la persona; ed il mito, ch'era introdotto a solo fine di adornare un'idea, gli pare che sia egli medesimo l'idea voluta col suo mezzo significare. Così si guasta ogni cosa, nè rimane più modo di sbrogliarsi. A questo scambio, facile ad avverarsi, del colorito artistico

Digitized by Google

col contenuto scientifico, si aggiunge nel caso nostro un altra causa di non minore momento, che rende assai malagevole il cogliere il vero segno al quale mirava il filosofo ateniese. Talvolta in Platone la forma dialogica con le sue irresolutezze e i suoi contrasti non era solo un artificio drammatico, ma un dubbio reale, che non si era abbastanza schiarito; una difficoltà balenata, e non risoluta; la mancanza di ulteriori deduzioni che si rimandavano ad un altro dialogo, in una parola, la scienza si stava formando, e la mente feconda di Platone, altera di questo prezioso portato, correva forse troppo impazientemente a disgravarsene per arricchirne il mondo. Chi non scorge difatti l'immenso divario dal Fedro al Sofista ed al Parmenide? Tal'altra fiata Platone bada più a rendere popolari alcune dottrine, che a provarle; e quando par che s'ingegni di provare, ricorre ad immagini ovvie, o a ragioni di facile apprendimento. Finalmente egli non giunse, e non poteva, a risolvere tutt'i problemi della scienza, e si tenne al primo e fondamentale delle idee, che gli parve il cardine intorno a cui gira perennemente la filosofia. Intanto chi venne dopo di lui volle trovarvi una scienza compiuta, e nulla si stimò che fosse potuto sfuggire all'ingegno di quel grandissimo; sicchè dove Platone non avea definito un parere, con storcimenti stentati si cominciarono a tormentare i miti platonici per farne venir fuori non pure le dottrine tutte quante della filosofia, ma i misteri altresì, di cui ebbero tanta vaghezza i pensatori di Alessandria ed i Mistici cristiani sino a Pico mirandolano ed a Marsilio Ficino. Non bastò loro, che Platone avesse apertamente negato la possibilità dello scioglimento di qualche problema; che eglino incaponiti a volervelo per forza trovare, tennero la confessione ingenua di Platone per artificio drammatico o per soverchia modestia; senza accorgersi, che nè l'uno nè l'altra sono scuse bastevoli in fatto di scienza. Quando Platone vuol dire qualcosa da senno, e ch'ei l'abbia ben matura in mente, s'ei la tralascia qui, la ridice altrove, e ci torna sopra dove meno te lo aspetti, dove al contrario si vale di una bella immagine, o di una leggiadra metafora, ei vuol pigliare una scappatoia per ischi-

vare la difficoltà che lo preme, e che non sa rintuzzare. Così parimenti quando si volge alle tradizioni, quando ricorre all'autorità di Omero, o alla nascente filologia dei suoi tempi; quando si prevale dei pronunziati pitagorici, o quando vuol far piegare l'inflessibile dialettica alle credenze religiose, il vero Platone tu lo perdi di vista, e ti trovi circondato di miti, o dei racconti dell'isola Atlantide. Il criterio, in questo caso, col quale si può rintracciare lo smarrito Platone, sono quei dialoghi, dove ei, staccandosi dalla forma mitica, pon mano allo scioglimento serio e meditato del problema della scienza, che secondo lui si compone di due parti principali, che sono la teorica delle Idee, e la Dialettica, ch'è la legge del loro incatenamento. E questi dialoghi sono tre, il Teeteto ed il Sofista, di cui abbiamo dato l'esposizione nei capitoli precedenti, ed il Parmenide del quale parleremo nel processo. Ben questi dialoghi sono pochi verso i moltissimi, nei quali Platone si compiace spaziare tra belle fantasie, e non ci è cultore della scienza, che non ne lamenti lo scarso numero, come all'anima fiera del Giordani parevano troppi i sospiri del Petrarca per la bella Avignonese, e poche per contrario le magnanime canzoni ove s'innalza a più robusto argomento; ma però la trilogia platonica che ho testè menzionato è bastante ad assicurare a lui la gloria di gran filosofo, che da tanti secoli gli è stata attribuita. Se non che, a parer mio, a scemarla si sono adoperati coloro, che pur professandosi teneri di Platone, hanno rincantucciato in un estremo angolo questi dialoghi, ed incielato invece la mitologia del Timeo. Tanto può negli interpetri la testardaggine delle preconcette opinioni.

Fu notato già dall'Herbart che la difficoltà del sistema platonico proviene potissimamente dal non essersi punto badato alla forma mistica del Timeo, che al dire del filosofo tedesco fa risovvenire la menzogna salutare, di cui si parla nel terzo libro della Repubblica. In una dottrina, egli avverte, bisogna distinguere il fondo primitivo, e le giunte che vi si appiccano dipoi. Ed a scernere quale sia il tronco primitivo del sistema, e quali i rimettiticci che vi talliscono sopra con l'andar del tempo, bisogna attendere a quali dif-

ficoltà l'autore abbia voluto ovviare, e quali scogli cansare; il che torna quanto dire, bisogna considerare un autore nella sua posizione storica. Or, dapprima un pensatore, inappagato della sperienza, prende a filosofare; ed in questo primo volo egli discorre liberamente: solo con le sue idee non intoppa in nessuno ostacolo. Trovato un sistema dipoi, ei vuol forzarlo a rendergli ragione della sperienza; e da qui vengono le violente spiegazioni, che si fanno per metter d'accordo la ragione e la sperienza, nel qual periodo all'ansia della speculazione sottentra una tal quale spossatezza di pensare. Forse ancora l'andare avanti negli anni scema l'ardire del pensatore, ed introduce un desiderio di raccogliere l'animo nelle tradizioni che imparò a venerare da fanciullo. Così intervenne di Platone. Giovane ancora egli filosofò da poeta; virilmente maturo sentì bisogno di spiegare la scienza e ricorse alle Idee: più tardi spinto dalla vaghezza di conciliare la finalità delle cose con la Dialettica, atteggiò le idee già formate all'idea suprema del Bene, la quale nella Repubblica prese il primo posto, che per lo avanti avevano occupato l'Ente nel Sofista, e l'Uno nel Parmenide. Ma questa seconda ricerca gli fece trasformare la prima, ed incontrò a lui ciò che ad Emmanuele Kant nei nostri tempi. Il quale avendo costruito il sistema della scienza nella Critica della Ragion pura, spinto dal bisogno della vita pratica, o vinto dalle paure del vecchio Lampo, come motteggiando dice l'Heine, rifece, o meglio disfece tutto nella Critica della Ragion pratica. Tornando a Platone, in quale dei tre periodi egli riluce in tutta la sua pienezza? E prima di rispondere vuolsi notare, che il primo e l'ultimo si rassomigliano moltissimo, in mentre che il secondo si mostra in disaccordo con gli altri due. Il Platone del Fedro, e quello del Timeo, sono lo stesso Platone, che parla o favoleggia di un mondo, che non è più il nostro. Per contrario il Sofista ed il Parmenide parlano della scienza, e, quel che più rileva, della scienza nostra, e tanto dissomigliano dagli altri dialoghi, che i critici, i quali pretenderebbero che uno scrittore scrivesse tutte di un getto le sue opere, e che la scienza uscisse dalla mente umana grande

ed armata come la Minerva dei Greci, han sostenuto alcuni che non si dovesse attribuire a Platone il Timeo, ed altri che non si avessero a tenere per suoi nè il Sofista nè il Parmenide. Lo Schelling nei primi suoi scritti negò l'autenticità del Timeo, sebbene più tardi poi si ridisse. Il Socher, per contrario, negò quella del Sofista e del Parmenide, e tenne sempre fermo nel suo parere; forse perchè a lui non incontrò, come allo Schelling, di mutar sistema. Negazioni tanto opposte, e prodotte da critici di polso, ne fanno accorti, se non altro, del contrario contenuto di questi dialoghi; non ostante che lo spirito conciliativo di parecchi altri critici si fosse affaticato non poco a ridurli alla medesima stregua. Noi non neghiamo come i primi, nè pretendiamo di conciliare come i secondi le antinomie di Platone: il contrasto ci è, e lo lasciamo tutto a carico del suo autore, senza apporglielo a colpa; perchè non troviamo una legge che costringa lo spirito umano a rimaner imprigionato dentro a nessun confine, fosse anche stato imposto da lui medesimo; nè vorremmo a nessun patto che si rinnovasse spesso tra i filosofi l'esempio di Popilio romano. Se un uomo è capace di fare da sè tutto quel lungo tratto, che dovriano percorrere due generazioni, qual cosa impedisce ch'ei non debba correrlo? Se gli basta la lena, lo faccia, e noi in cambio di gridargli: fèrmati, gli batteremo anzi le mani. Chi vorrebbe riprendere il Gioberti, per dire un esempio dei tempi nostri, di non pensare nella Protologia, com'ei pensava nella Teorica del sovrannaturale? Ben si è apposto il più gran critico dei nostri tempi, il professore Spaventa, di rivendicare la memoria di quel grande, sì dalle mordaci censure degli avversari, come dalle stupide adorazioni dei seguaci. Ma torniamo al nostro proposito.

Da quel che abbiamo visto per lo avanti, in Platone incontra di trovare maniere, non che differenti, ma opposte di concepire le idee, le principali delle quali sono le seguenti. In un aspetto le idee si mostrano come reminiscenze di una vita anteriore, e la scienza sta tutta nel sapersele richiamare a mente, secondochè si scorge dal Fedro e dal Menone. Nel Fedro difatti si parla di un cocchio tirato da

due cavalli, e guidato da un auriga; che in questo caso sarebbe la ragione; ma i cavalli hanno inclinazioni ben differenti, chè l'uno tende verso su, e l'altro invece verso giù, simboleggiando con quello gl'istinti generosi portati dall'altra vita, con questo i pravi desideri provenienti dal corpo. E quest'ultimo dà molto da fare al cavaliere, il quale talvolta basta a correggere gl'indocili galoppi del cavallo; ma molto più soventi però il cavallo gli guadagna la mano, e sbalzando ed impennandosi lo trascina seco, se pur non lo trabalza del tutto. Or dov'è stata cotesta vita, della quale si rimpiange di continuo la perdita nei dialoghi mitici di Platone? Qual causa l'ha fatta perdere? Platone stesso, che lo conta, nol sa: nelle opere scritte almeno non ne fiata, e, salvo che non voglia ricorrersi ad un insegnamento secreto come fa il Weisse, in tutta questa favola non si vede, che un giuoco di fantasia non sostenuto da nessuna prova. Ma pognamo non solo possibile, ma vera la preesistenza delle anime; che cosa ha da fare questo con il problema della scienza, di cui Platone deve dare la soluzione? Dire che noi abbiamo portato quaggiù le idee da non so quale vita è un vero spostare la quistione, invece di scioglierla. Imperocchè non si tratta di sapere in qual pianeta abbiamo cominciato a pensare, ma come abbiamo fatto a pensare, e come facciamo tutto dì. Cotesto impennare improviso ed inopportuno di ali per volare in traccia di altre vite a cercarvi l'origine della scienza è una fantasia, non una ragione; e si vuol tenere in quel conto che merita, di bella poesia cioè, ma non di scienza. E se io mi sono allargato un po' su questo proposito, l'ho fatto solo col disegno di comprendere in tale opinione tutti i sostenitori delle visioni ideali, perchè a me pare tutt'uno o rimandare la povera gente ad un'altra vita, o risospingerla ad un alto così remoto per appurare qualche cosa della struttura scientifica. Se a chi tu chiedi: che cosa sono le idee, e dove ho da trovarle, e come mi vengono? ei rispondesse: qui, proprio qui non so dirtene nulla, ma se vuoi accompagnarmi in un viaggio oltremondiale, da quelle alture ti spiegherò ogni cosa per filo e per segno; non ti parrebbe cotesta una risposta

fanciullesca, o da burla? Or fa'conto che simigliante risposta, a un di presso, ti diano quegli altri che dicono: le idee noi le vediamo, e ciò ne basta; e se tu non le vedi, tuo danno. Cotesti nuovi Platonici si sono fermati nel Fedro e nel Memone, e credono di aver con ciò satisfatto al problema della scienza.

Sotto un altro aspetto, le idee platoniche paiono essere i paradigmi del mondo, modelli eterni a cui guardando l'eterno artefice foggiava con ordinata misura la materia scompostasi, ma capevole di ogni forma. Questo aspetto prevale assai nel Timeo, ma s'incontra ripetuto altresì in parecchi altri dialoghi, e la più parte degli interpetri l'hanno tenuto pel vero e genuino pensiero di Platone. Ma eglino si sono da capo divisi di parere, quando si è insistito a chiedere: e dove sono cotesti esemplari? In Dio, o fuori di lui? I più han risposto: in Dio, e tra gli altri lo Stallbaum, il Cousin ed il Rosmini; altri per contrario han detto: fuori di lui, come a mo' d'esempio Enrico Martin nel suo erudito lavoro sul Timeo di Platone. Gli uni e gli altri però hanno in comune il torto di aver considerato il Timeo come la fonte della filosofia platonica, e di non aver saputo sceverare quanto in questo dialogo ci sia di mitico, e quanto di filosofico. Il Zeller osserva che prima di fondarsi su l'autorità di questo dialogo, bisogna discutere il dialogo stesso, giacchè, ei dice, neppur oggi si è d'accordo quanta parte se ne deva capire miticamente, e quanta in senso proprio. Ed aggiunge celiando questo valoroso critico, che nessuno, di certo, sarà tentato d'intendere al proprio quella caldaia nella quale è preparata l'anima del mondo e l'arringa del Dio supremo agl' Iddii creati. Ora, se il Martin non ha preso al proprio la caldaia, ha tenuto saldo sul conto degl' Iddii, opinando che le idee platoniche fossero altrettanti Iddii, non creati, ma eterni, separati ed indipendenti. Il celebre luogo del X della Repubblica dove si fa menzione della idea del letto creata da Dio, allegato dallo Stallbaum per provare che le idee fossero pensieri divini, è dal Martin creduto un paragone e nulla più. E per quanto paradossastica paia e sia la opinione del Martin, ha pure questo di vero, che cioè

Platone non faccia mai menzione della esistenza delle idee in Dio. Se fosse stato così, nota con fino accorgimento l'Herbart, Platone sarebbe dovuto partire dall'intelligenza divina, presso a poco come Schelling dall'Assoluto; intanto egli non fa nulla di tutto ciò. Inoltre Aristotile quando parla delle idee platoniche, e dice che non essendo in nessun luogo, non possono chiamarsi sostanze, avrebbe dovuto soggiungere, che sono nell'intelligenza divina: la qual cosa non fa nè lo Stagirita, nè Platone medesimo nel Simposio, dove ne parla. Ma se il Martin potesse anche rinfiancare la sua assertiva con queste altre due ragioni dell'Herbart, ch'egli non adduce, non per questo l'avrebbe vinta sopra lo Stallbaum e gli altri che fanno delle idee altrettanti pensieri divini. Imperocchè se il luogo della Repubblica è tenuto da lui per un paragone, e come destituito di valore assoluto, non gli si potrebbe di rimando rispondere, che fosse un paragone, nè più nè meno, il luogo del Timeo? Anzi non tanto un paragone, ma una immagine poetica? È vero quel che dice l'espositore francese, che la parola idea in greco non volle dire un fatto psicologico, e che furono gli Stoici che la prima volta le assegnarono questo valore; ma da ciò non si deve ricavare che le idee significano divinità minori, sommesse al Dio supremo, pressochè al modo medesimo, come gl'innumerevoli Iddii dell'Olimpo dipendevano dal cenno reggitore di Giove;[1] o come, giusta l'acconcia similitudine del Janet, ad un solo sovrano sottostanno molti sovrani vassalli nella gerarchía del sistema feudale. Sotto un terzo aspetto le idee sono state considerate come pensieri divini, dimodochè dei tre principî annoverati nel Timeo, di Dio cioè, delle idee, e della materia, i primi due si ridurrebbero ad un solo, che rimarrebbe opposto alla materia infinita, della quale ci verrà in taglio di ragionare appresso. Le idee, dice lo Stallbaum, sono eterni pensieri del nume divino, alle quali partecipano eziandio gli animi umani per la parentela che hanno con lo stesso Dio: sono nozioni concepite dalla mente, ma esistenti per

» [1] Per tutta questa polemica riscontra nell'opera: *Etudes sur le Timée de Platon, par Th. Henri Martin*, l'introduzione nel Vol. I, e la nota LX nel vol. II.

sè e simiglianti alla natura della mente medesima, la quale le conosce in quanto loro si assomiglia, perciocchè il simile si conosce col simile. Anzi volendo chiarire meglio la sua opinione intorno alle idee platoniche, le paragona a quelle che i filosofi tedeschi chiamano nozioni della mente obbiettivamente informate, in quanto comprendono la natura delle cose, e si presentano quasi esteriormente all' anima nostra. Difatti i Greci non pervennero punto a considerare il pensiero in sè solo, e come se non gli sottostesse nulla, ma invece lo considerarono sempre legato con la realtà esteriore. Cosi avevan fatto i Pittagorici coi numeri; così gli Eleati con l' Essere, e così fece pure Platone con le idee. Se non che, lo Stallbaum confessa che Platone abbia ricavato la sua teorica ideale dalla osservazione della nostra mente, dove avendo visto verificarsi il comprendere con la nozione la sostanza delle cose, attribuì a Dio il medesimo processo, e vi aggiunse questo di più, che Dio facesse le cose col pensarle, in mentre la nostra mente le pensa, ma non le fa. Ora se le cose sensibili sono fatte da Dio secondo alcune nozioni, anche le nozioni debbono avere realtà.

Intese così le idee platoniche dallo Stallbaum, è da maravigliare come un critico del suo valore non siasi fatte queste domande, che occorrono di leggieri al pensiero di chi vi pensa sopra. Se le idee sono state trasportate in Dio dalla osservazione della mente nostra, non bisognava prima studiare per bene le idee come sono in noi, e poi parlarne in quanto si trovano in Dio? Or dove Platone ha fatto questa ricerca, che doveva precedere l' altra delle idee in Dio? Inoltre: se le idee in Dio hanno la virtù di porre e di creare le cose corrispondenti, questa efficacia l' hanno in quanto sono idee, o in quanto sono in Dio? Se in quanto sono idee, perchè non l' hanno pure, quando sono in noi? E difatti dovrebbero averla, perchè idee sono ugualmente, così nella mente nostra, come nella divina. Che se per contrario si dice, che hanno la virtù creatrice soltanto quando sono in Dio, o la virtù creatrice è accidentale alle idee, perchè una volta l' hanno, ed una volta no; ovvero le idee che sono in Dio, avendo un' efficacia di più, la quale manca alle idee

che sono in noi, non si può dire che siano le stesse con le nostre. Intanto lo Stallbaum sostiene che le idee siano fornite di virtù creatrice, e che stiano da sè, e siano indipendenti; e dall'altra parte accenna alla medesimezza delle idee nostre con le divine, senza la quale non sarebbe possibile la conoscenza, postochè il simile debba conoscersi col simile. Sicchè io non saprei più che pensarmi di queste idee misteriose, che or sono di un modo, ora di un altro; che si trasmutano essenzialmente, e che intanto si vuole che durino le stesse. A prima giunta parrebbe che il nodo si sciogliesse con la celebre partecipazione, della quale si fa tanto uso dai Platonici antichi e moderni, quasi immemori del grave discredito in cui la mise Aristotile tassandola d'inutilità, e qualificandola per metafora poetica. Quegli che più si è trattenuto su la partecipazione è il nostro Rosmini, il quale pare che sia venuto in sussidio dello Stallbaum, sebbene in qualche parte, come vedremo, ne corregga la troppo arrischiata esposizione delle idee.

Ma che cosa è la partecipazione, o la metessi platonica, secondo Rosmini? Esser partecipata secondo lui vuol dire, che l'idea si trovi sì nel subbietto, ma non talmente da esservi esaurita. La predicabilità, o l'università viene adunque all'idea da una relazione, che non forma la sua essenza. L'idea prima di esser partecipata è per sè; prima di esser universale, è singolare (αυτό-έκαστον).[1] E qui si pare il di-

[1] « Se l'esser dunque (l'idea) *predicata e partecipata*, benchè sia cosa « propria dell'idea e conseguente della sua stessa essenza, pure non è la sua es- « senza, l'idea dunque si concepisce ed è anteriormente alla sua partecipazione. « Ora ella acquista il titolo *d'universale* unicamente per la sua partecipabilità « a molti individui, il che è ammesso da Aristotile; dunque se l'idea è univer- « sale in relazione agli individui a cui può essere partecipata, ella per sè, nella « sua essenza anteriore al concetto della sua partecipazione, è ella stessa un « singolare, e questo appunto significa la denominazione d'αὔτο ἕκαστον « che gli dà lo stesso Aristotile. » *Aristotele esposto ed esaminato da Rosmini*, pag. 211-212.

Questo luogo del Rosmini contiene, a parer mio, due gravi errori, l'uno intorno alla dottrina, l'altro intorno alla storia. Primamente non è vero che l'idea sia universale accidentalmente, e che la sua essenza non sia questa. Imperocchè quando si dice idea assolutamente, non idea di questa o quella cosa, che altro posso dire di lei, se non l'universalità? Che se l'idea, prima della

vario tra il Rosmini e lo Stallbaum, che mentre il primo fa della partecipabilità dell' idea un accessorio dell' essenza, e quasi un mero accidente; il secondo invece la tiene per necessaria, e come se fosse insito alla natura della idea il riferirsi non pure alle altre idee, ma a qualcosa di estrinseco. E se la interpretazione del Rosmini è più consentanea alla

partecipazione, è un singolare, la partecipazione non è più possibile, giacchè non si partecipa punto ad un'essenza singolare. Che se Rosmini avesse voluto smaltire questa dottrina per sua, noi ne avremmo notato l'inesattezza, ma lo avremmo lasciato padrone a casa sua; non così, quando egli affibbia questa teorica a Platone, e poi ad Aristotile. Quanto a Platone, già ciascuno può vedere da sè, che con questo modo d'intendere la partecipazione, si rovescia affatto il sistema delle idee, il quale consiste nell'avviarsi dal particolare verso l'Universale. Ora se si dice che al di là dell'universale, e prima dell'universale bisogna ammettere il singolare, si distrugge tutto quanto il processo dialettico.

Quanto poi a voler tirare dalla sua anche Aristotile, è da maravigliare come la interpetrazione che fa, sia venuta in una mente così acuta, come quella del Rosmini. « Sembra infatti, egli dice, che Aristotile abbia veduta » questa distinzione tra l'idea considerata come partecipabile a più, ossia comune » se si deve interpetrare la maniera di chiamare l'essenza τὸ τὶ ῆν εῖναι, come » la dichiara il Trendelemburg: *Quae cum ita sint*, scrive, τό τὶ ῆν εῖναι » *ad eorum naturam accedit, quae universe dicuntur* τα κάθόλον *est tamen* » *diligenter discernendum.* Τὸ κάτὸλον *commune quid significat e singulis* » *quidem collectum, nec vero ad individuum pertinens, sed quale quid sit.* » Τύ τὶ ῆν εῖναι ad τόδε τὶ *refertur i. e. ad certum aliquid et individuum,* » *ut alicuius ratio deponatur nusquam.* » In Aristotele, *De Anima*, lib. I, § 2. (Rosmini, op. cit., loc. cit., nella nota.)

Ho voluto arrecare l'autorità del Trendelemburg su cui si appoggia Rosmini per cavarne la distinzione d'idea prima della partecipazione, e d'idea partecipata. Secondo la sua interpetrazione *l'universale* di cui parla il Trendelemburg esponendo Aristotile, sarebbe l'idea non ancora partecipata; la quiddità sarebbe l'idea partecipata. Ora nulla è più inesatto di ciò. Aristotile distingue con queste due parole l'universale dalla forma specifica, e dal genere; perocchè l'universale è una mera forma logica, ed il genere e la forma specifica sono volti all'individuazione. E tanto poco ha da fare l'universale aristotelico con l'idea non ancora partecipata del Rosmini, che dove quello non solo non è singolare, ma non è capace di nessun contenuto reale; l'idea non ancora partecipata del Rosmini è per contrario *un singolare*. Perchè non paia che io voglia starmene al mio parere, adduco un luogo del Trendelemburg ed un altro del Bonghi su la natura dell'universale aristotelico, e sul suo divario dal genere. « *Generi enim*, dice il primo, *quod ipsa natura condidit, universale inest.* » (Trendelemburg, *Elem. log. Aristot.*, § 6, pag. 59.) « Insomma, dice il secondo, la costituzione dell'*universale* è meramente logica e » formale: quella del *genere* è data dalla natura, però metafisica, necessaria e » reale. Il genere è l'essenza come materia della cosa. » Bonghi trad. della *Metaf.* » di Aris., lib. III, cap. III, §. 2, not. 3.

Digitized by Google

ipotesi dell' insidenza delle idee in Dio, quella dello Stallbaum rasenta meglio l'indole dell'idea platonica. Posto, difatti, che l'idea sia un pensiero divino, un pensiero compiuto per sè in un essere ugualmente compiuto, qual ragione si può escogitare a far sì ch'ella non si contenti più di sè, e che con una irrequietezza singolare tenda a riferirsi a qualcosa fuori di sè? Se Platone avesse veramente stimato le idee pensieri divini senza più, sarebbe pervenuto al pronunziato di Rosmini, e le idee sarebbero stati pensieri singolari, indipendenti l'uno dall'altro, ed uniti insieme per accidente, ed in una maniera tutta esterna, perchè il loro trovarsi in Dio non sarebbe provenuto dalla propria natura, ma da un accidente a loro estraneo. Or dove andrebbe quella connessione ed incatenamento delle idee tanto raccomandato da Platone? Lo Stallbaum volle porre sì le idee in Dio, ma non seppe negare che a Platone le idee erano come intrecciate indissolubilmente in un sistema; sicchè ammise la relazione come essenziale alle idee, con poca congruenza, se vuoi, ma con maggior verità. Platone, ei dice, volle che le sue idee avessero una tal forza di relazione, per la quale, non che posare in sè stesse, si riferissero mutuamente tra di sè, ed inoltre alla materia corporale.[1]

Ecco adunque come si trovano impacciati il Rosmini da una parte, e lo Stallbaum, al quale si può unire il Cousin, dall'altra. Se le idee sono pensieri divini, saranno staccate senza relazione tra di sè, senza connessione con la materia. Se sono invece connesse, ed essenzialmente relative, come sostenere che siano poi pensieri divini, ch'è quanto dire pensieri individuali, e staccati?

Ma che cosa è poi Dio nel sistema platonico? Ecco un nuovo incaglio ed una nuova controversia, perchè se nelle Leggi Iddio è descritto siccome una mente provvida, e causa efficiente delle cose, e nel Fedone e nel Fileto si rinnovano

[1] « Istud quidem Plato effici voluit per naturam idearum, quae quum » relationis vim et potestatem habeant propriam, tantum abest, ut in semet ipsis » conquiescant ut mutuo ad se invicem et vero etiam ad corporum referantur » materiam, iisque suam ipsarum vim naturamque impertiantur. » Stallbaum, » *Prolog. in Parmenid*, lib. I, Sect. V, pag. 116.

tutti siffatti contrassegni della divinità, e gli si attribuisce la vita; nella Repubblica si chiama Bene ed idea del Bene. Onde è nata la domanda: Iddio è poi un'idea, dove mettano capo tutte le idee, ovvero una causa vivente, e fattrice di tutte cose? E se si tien d'occhio il Filebo, il Fedone, e la descrizione larga che se ne trova nelle Leggi, non si può negare che sia un essere vivo e intelligente e provvido, ma se per contrario si pon mente al tenore del processo dialettico, che si solleva d'idea in idea, dalle meno estese alle più ampie e generali, Iddio dovrebbe essere anche lui un'idea, l'idea suprema che contiene tutte le altre nella sua ampiezza. Di sì opposte sentenze, puntellate sopra luoghi dello stesso Platone, non sono mancati, al solito, propugnatori acerrimi in un senso e in un altro. Fra questi due pareri è facile scorgere che se Dio fosse soltanto un'idea, per ampia che questa fosse e generalissima, non si potrebbe in nessun modo farne nascere le altre idee come pensieri di lei. Un'idea, come sola idea è intelligibile, non già intelligente; sarebbe ben essa, ma non potrebbe pensare le altre, e pensandole, produrle. Sicchè quelli che sostenevano essere le idee pensieri divini, si videro nella necessità di rifiutare l'opinione che Dio fosse l'Idea del Bene, o verun'altra idea. Così fecero difatti, tra gli altri, lo Stallbaum ed il Rosmini, e così fece parimenti il Martin per un'altra ragione, di aver posto cioè le idee come fuori di Dio; sicchè Iddio è buono, in quanto è perfetta immagine di quella idea, dovechè le altre cose la ritraggono imperfettamente. La spiegazione del Martin si discosta però di gran lunga dall'opinione dello Stallbaum e del Rosmini, perchè Iddio per essi non potrebbe senza grave incongruenza dirsi copia, benchè perfetta, di un esemplare posto fuori di sè, lui ch'è l'essere per eccellenza, e che produce ogni cosa. Iddio per Rosmini è Bene, come essere; è idea del Bene, come conoscibile; ed egli nota che i due nomi in Platone si scambiano quando si parla del Bene in sè, trovandosi usato or come posseduto, ed or come conosciuto, ch'è quanto dire or come reale, ed ora come ideale. E se questa esposizione pare più verosimile, e quadra meglio con la dignità divina, non si può ne-

gare nulladimeno, che il Martin potrebbe giovarsi di autorità abbastanza gravi che si riscontrano nello stesso Platone. Il quale nel Fedro, p. es., dice, che Dio è divino, perchè è con le idee. Insomma, ecco un nuovo ondeggiamento che si scorge in Platone; ecco qui Dio principio delle idee, altrove Dio ch'è divino appunto per trovarsi con le idee. Chi è il vero Dio di Platone, quegli che ne ha il nome, o le idee che gliene danno l'essenza? E poichè tra le idee primeggia quella del Bene, chi è Dio, egli o l'idea del Bene?

Lo Stallbaum pare abbia voluto ingegnarsi di dirimere la quistione, conciliando le due sentenze opposte, e distinguendo sì Dio dal Bene, ma soggiungendo, che lo stesso Bene appresso Platone sia la specie dell'assoluta perfezione; sicchè questa idea signoreggia veramente tutte le altre, le quali sono state fatte e proporzionate verso quell'una, con cui debbono stare congiunte. Il Bene nel mondo intelligibile deve tenere lo stesso luogo, che *il sole* nell'universo. Ma così, che cosa ha conchiuso il valoroso critico? Ha forse spiegato a che serve il Bene, e come esso primeggi su le altre idee? Il paragone del sole non chiarisce punto la difficoltà, come cioè ci siano due primi nel sistema platonico, Dio come causa, ed il Bene come idea. Meglio fece il Rosmini a farne tutt'uno, che non lo Stallbaum a distinguerli mediante una similitudine. E non aveva arrecato la stessa simiglianza l'autore medesimo del sistema, Platone nella Repubblica? Dopo, intanto, non si è niente progredito nella ricerca; e quando ti aspetti di sapere qualcosa di ben definito intorno alla natura di questo Bene, ecco, dice molto acconciamente l'Herbart, che si leva repentinamente un sole e ti abbuia ogni cosa. Ben si è provato Herbart medesimo di determinare un pochino meglio in che consista veramente l'essenza del Bene nel sistema ideale di Platone. Avendo difatti esclusa la esistenza delle Idee nella mente divina, soggiunge che Platone doveva trovare fra le idee medesime una, che spiccandosi fra le altre, le signoreggiasse tutte. Or questa idea principe è il Bene, vincolo e principio vitale del mondo delle idee. Se il Bene difatti non è l'essere, e intanto si dice che lo comunichi alle altre idee, e le idee non sono, se non

per la partecipazione all' idea dell' essere, secondochè vien insegnato nel Sofista; ne conseguita che il Bene sia il *mediatore di cotesta comunione.* Inoltre il Bene dà cognizione al conoscente, e verità al conosciuto, e come tale è pure da dire vincolo delle idee, le quali senza di lui non sarebbero conosciute, e rimarrebbero inutili. E s' è principio d' ogni intelletto, sarà eziandio principio dell' intelletto divino.[1]

Nella maniera esposta dall' Herbart l' idea del Bene è il vincolo delle altre idee, il mediatore della comunione, la quale viene insegnata nel Sofista. Certo cotesta è una determinazione migliore, che non quella dello Stallbaum, ma non è confortata di nessuna autorità di Platone. Pare che il Ritter siasi accostato a questa congettura Herbarziana, benchè l' abbia alquanto modificata. Ben si accorse l' egregio storiografo che la teorica delle idee non porgerebbe giammai verace fondamento alla realtà della scienza, senza uno scambievole legame che le intrecciasse insieme. Ora, se le idee inferiori sono contenute in una superiore, non ce ne dev' essere poi una suprema dove tutte mettono capo? Riguardo a questa altissima ed assoluta, tutte le rimanenti sono altrettante ipotesi condizionate all' esistenza di lei. L' idea del Bene è questa idea, o il punto fermo dove si appoggia la leva del sistema Platonico. E fin qui non ci è nessun divario fra Herbart e Ritter; ma quest' ultimo va più avanti, e l' idea del Bene, la quale per Herbart era soltanto idea, per Ritter è Dio.[2] Ora Iddio è o no fornito di intelligenza? E in tal modo che fosse presentata l' idea del Bene, come fornita cioè d' intelligenza; non si potrebbe domandare: per qual ragione questa idea sola ha il privilegio,

[1] « Riscontra Herbart, *Introduzione alla filosofia*, cap. IV. Delle qualità assolute, o delle idee platoniche. — Io debbo alla rara cortesia del mio amico » Prof. Bonatelli di poter citare questa sua traduzione inedita di una parte della » filosofia di Herbart; perciò qui gliene rendo pubblicamente grazie.

[2] Platon voulait s'élever par la connaissance des idées à l'*idée* suprême, » qui représente le principe de toutes choses, à l'idée de Dieu, pour fonder en » elle la vérité de toutes les idées inférieures...... Il se complait représenter » Dieu comme le bien...... Dieu est aussi l'unité qui contient l'essence réelle » de toutes choses. » Ritter, *Hist. de la phil. ancienne* T. 2, liv. VIII, chap. III.

che non ha nessun'altra, di avere, cioè, coscienza di sè? Perchè mentre le altre sono intelligibili, quest'una è intelligibile ed intelligente ad un tempo?

Accordare la intelligenza a tutte le idee, sarebbe un impigliarsi in una moltitudine innumerevole di Dei, dei quali niuno ne meriterebbe il nome. Rifiutare l'intelligenza in atto a tutte le idee, sarebbe levar di mezzo la loro comunione scambievole, perchè non è possibile questa senza il pensiero, ch'è il vero mediatore.

Ed eccoci di avere discorso per tutte le guise, o almeno per le principali, secondo le quali sono state considerate le idee platoniche, senza averci potuto posare in nessuna, implicando ogni esposizione di queste qualche grave ed insolubile difficoltà. Raccogliendo da capo, ma brevemente, le nostre osservazioni, conchiudiamo, che le idee rinviate ad una vita anteriore, o ad una visione primitiva non sciolgono la quistione, ma la spostano, o la schivano. Che le idee come essenze separate sono individui, sensibili eterni, e non più idee; però nè potrebbero comunicare tra di sè, nè gioverebbero punto alla scienza. Che le idee finalmente come pensieri divini smetterebbero la loro natura, perdendo la connessione scambievole, la quale non dee appartenere loro per il solo trovarsi nella mente divina, ma deve essere intrinseca all'idea, come tale. Ogni altra connessione sarebbe accidentale, e non potrebbe fornire alla scienza il modo di costruire una teorica delle idee. Se le idee sono, perchè Dio le ha fatte, potevano non essere; perciò non sono più quelle essenze eterne ed indipendenti che dice Platone. Adunque porre le idee come fatture di Dio, e come indipendenti insieme, secondochè fa lo Stallbaum, è cosa inconcepibile. Inoltre, posto ancora che le idee fossero pensieri divini, che gioverebbero alla scienza umana, quando non sono le sue? La partecipazione va palliando l'inconveniente, ma non lo leva, e sol che si noti come si dibatte invano il Rosmini tra le strette delle incalzanti difficoltà, riluce che un ingegno per robusto che sia non può far violenza alla verità. Dopo aver difatti parlato alla stesa di simulacri, di copie, d'immagini delle idee, egli medesimo si accorge che

con le copie non si arriva a nulla di buono, e se gli esemplari sono relegati nella mente divina, la nostra scienza si riduce a un bel niente. È notevole, tra gli altri, questo luogo specialmente. « Pure, ei dice, la giustizia e la sapienza e simili entità come *abito* sono accidentali all'anima, e quindi nasce la quistione se la giustizia e la bellezza, come abito dell'anima, sieno una *similitudine e copia* della giustizia e della bellezza, come le forme dei sensibili sono una copia di ciò ch'è nelle idee. La qual quistione non oserei dire che si sia presentata chiaramente ed esplicitamente alla mente di Platone: ma dicendo che sono di quelle cose che possono essere presenti o assenti nell'anima, non c'impedisce di credere che la *stessa essenza* della giustizia possa divenire un abito dell'anima, non potendo la giustizia essere imitata senza che sia distrutta, giacchè *l'imitazione della giustizia, se non è giustizia, non può essere che una simulazione di giustizia, e però tutt'altro che giustizia.* »[1] Si può essere meglio su la via della verità di quello che paia ora il Rosmini? Quanta evidenza di argomentazione! E intanto, tra poco ei tornerà da capo coi suoi simulacri, come quei Gentili mal convertiti tornavano a rialzare gl'idoli testè distrutti. Se il simulacro della giustizia non è più giustizia, il simulacro di ogni altra idea non sarà neppur lui l'idea; il simulacro del mondo non sarà il mondo, e tutto l'edificio del Timeo ruinerà dalle fondamenta, non componendosi d'altro che di vuoti simulacri. O la nostra scienza non sarà scienza, o le idee sono roba nostra.

Voltiamo ora il rovescio della medaglia, e vediamo come il Rosmini discorra dell'idea del Bene, perno e fondamento di tutte le idee. Dopo aver detto che nessun'altra cognizione giovi senza di lei, cita un luogo di Platone cavato dal sesto libro della Repubblica dove il Bene apparisce come una cosa recondita e malcerta. « Tutta l'anima desidera il Bene, e in grazia di lui fa tutte le cose, *augurandosi, ch'esso pure sia qualche cosa, e tuttavia dubita e non può a sufficienza comprendere che cosa sia*, nè lo ha così chiaro e certo come le altre cose. » In queste parole platoniche, le quali rove-

[1] Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, pag. 304.

sciano ogni certezza della scienza fondata su le idee, Rosmini discerne *tratti sublimi d'una mente straordinaria*; a me, a dire il vero, riducono a mente quel tale oratore, che dopo avere commosso alle lagrime gli uditori col racconto della Passione, come gli ebbe visti tutti a piangere dirottamente, ne sentì rincrescimento, e si volse a confortarli così: figliuoli miei, non vi rammaricate tanto, che chi sa poi s'è vero! La scienza si appoggia tutta su le idee: le idee non possono stare, nè giovano punto senza del Bene, e l'anima, dopo tutto questo, *si augura* che il Bene sia qualche cosa!

Ma fossero anche le idee pensieri divini; appartenessero a noi le copie, e gli esemplari come meglio aggrada al Rosmini ed allo Stallbaum, la quistione rivive pur sempre, non essendo stata risoluta da questo averla trasportata dall'uomo in Dio. Noi possiamo dopo tutto ridomandare: come fa Dio a pensare? Così, invece dalla modesta domanda che si limitava a chiedere, come pensa l'uomo, ne avremo un'altra, più ardita se vuoi, ma di uguale importanza per la scienza: come pensa Dio? Se non che, s'è vero quel che osserva lo Stallbaum, che Platone abbia trasportato le idee da noi in Dio, facendovi quella modificazione che abbiamo di sopra indicato, noi avremmo trovato meglio fatto, se si fosse risparmiato questo viaggio preliminare, e se si fosse chiesto dal bel principio: come le idee sono nell'uomo? Anzi, addentrandoci di più nella ricerca, e scorgendo, che fosse in Dio, o nell'uomo, il pensare è pur sempre di un modo, noi avremmo semplificato la domanda, e chiesto: come si pensa, secondo la dottrina di Platone? Giacchè, se si attende bene alle soluzioni date fin qui, non si è mai entrato seriamente nella discussione, ma cercato soltanto di evitarla, come uno schermidore che non volesse o non sapesse stramazzare l'avversario con un colpo netto e risoluto, ma tenerlo a bada, e parare i colpi che l'altro gli assesta. Se difatti le idee sono pensieri divini, non si potrebbe dire così? O, a pensare, ci vogliono le idee, o no. Se ci vogliono, le idee non possono essere pensieri di nessuno, nè di Dio, nè dell'uomo, ma condizioni del pensare, e senza cui il pensare è impossibile ad ogni intelligenza. Ovvero le

idee non sono richieste a pensare, ed allora la ricerca non merita nessuna fatica, perchè nè all'uomo, nè a Dio gioverebbero punto siffatte idee; e noi in tanto ci siamo messi a cercarne, in quanto le abbiamo stimate necessarie a spiegare il pensiero. Tale osservazione non manca, se non altro, di buon senso, ed è molto economica, avuto riguardo al risparmio di tempo che si farebbe. Ma ci sono di quelli, che pigliando una via, che dicono di mezzo, potrebbero rintuzzarla dicendo: Iddio può pensare senza idee: l'uomo no; sicchè Iddio pensa prima da sè, e poi porge all'uomo le idee belle e fatte, e l'uomo cavandosene un'effigie qualunque ripensa anche lui di seconda mano. Io per me confesso, che non so farmi capace di queste due maniere di pensare così diverse l'una dall'altra. Come uomo, io non posso sapere che la maniera come pensiamo noi altri uomini, e sarei assai felice se potessi vedere sino al fondo tutto il processo del pensiero umano. Intanto vorrei domandare: come si fa a sapere, che ci sono due scienze, una divina, ed una umana? E, quel ch'è più, come si sa che queste due scienze siano così differenti? Pare che il criterio che abbiamo noi per compararle sia la scienza nostra, l'umana: dunque non si può dire, che siete voi, che con la vostra scienza ponete questo divario? Anzi è certo così, perchè altrimenti come fareste a paragonarle? Un'altra domanda ancora: voi le chiamate entrambe col medesimo nome di scienza; adunque, non ostante la differenza, hanno pure alcun che d'identico. Or dov'è cotesta indentità? Ma se voi attribuite al pensiero divino ed all'umano identità e differenza, cioè due idee, vuol dire che le idee siano comuni ad entrambi, e che voi avete fatto male a disconoscere che le idee non siano condizioni indispensabili del pensiero divino.

Conchiudo adunque questo capitolo con un'avvertenza di Platone, che nel Fedone dice « la filosofia insegnar all'anima di non creder a nulla, fuorchè a sè medesima, in quanto ella per sè stessa intende ciascuna di quelle cose che sono per sè stesse. » E nell'altro capitolo vedrò se Platone abbia o no seguitato, lui pel primo, questo consiglio.

CAPITOLO QUINTO.

CONTINUAZIONE DELLA TEORICA DELLE IDEE.

Tutta quanta la dottrina delle idee trattata davvero scientificamente e non presupposta nè rimandata alle calende greche, si contiene nel Sofista e nel Parmenide, sicchè questi due dialoghi voglionsi risguardare come un sol tutto, e ripigliare la esposizione dell' uno là dove si è finita quella dell' altro. Già esponendo il Sofista noi accennammo a questo nesso, che niuno può certo richiamare in dubbio; tanto salta negli occhi al primo guardarvi. Esposta la comunione delle idee, ne viene di necessità che l' una s' intrecci con l' altra per vincoli indissolubili; ma quel che si deve altresì notare è, che il Sofista porge quasi il principio ed il fondamento al Parmenide; e questo alla sua volta dichiara e snocciola tutto il contenuto di quel principio. Quale fosse questo principio, su cui si puntella l' edificio ideale, dicemmo pure di sopra, ma non è forse inutile ridurcelo a mente anche qui. Platone discorrendo ivi i soli concetti ch'entrano essenzialmente a spiegare la natura del pensiero, ha voluto dare a divedere, che oltre al pensiero non ci sia altro da porre, e che con questo solo si può sciogliere ogni problema filosofico. Vero discepolo di Socrate, egli ha collocato nell' atto del pensare le fondamenta incrollabili non pure del suo sistema, ma di ogni filosofia che voglia essere meritevole di un tanto nome. Intanto si trovava di contro una

scuola, che muovendo dai medesimi pronunziati socratici, ed annestandovi qualche elemento eleatico, era riuscita, come ci è venuto fatto di notare più in su, ad irrigidire il pensiero, a stringerlo dentro limiti insormontabili, ch'è come dire a snaturarlo, perchè sua essenza è il perenne discorrere ed il penetrare per tutto. Nel Sofista Platone aveva fatto le prime avvisaglie contro questo sistema, il quale, se vogliam credere allo Stallbaum, non era mancato alla difesa, ed aveva anzi rinviate alla dottrina di Platone le difficoltà mosse contro di esso.

Il Parmenide difatti comincia con alcune difficoltà, le quali si è dubitato forte a chi appartengano, e dove tendano. Che siano assai gravi è però incontrastabile, checchè ne dica lo Stallbaum, che Platone le ponga in bocca di giovanetti inesperti della Dialettica, e non di uomini maturi; perocchè come va poi, ch'egli stesso accordi, averne fatto suo pro un uomo che non si appagava certo di frivole ragioni, voglio dire Aristotile? [1] Nè pertanto si può dar retta al Socher, il quale, vista la gravità delle obbiezioni, negò recisamente l'autenticità del dialogo; nè ad altri, i quali stimarono che Platone avesse mutato avviso, e datala vinta agli avversari del sistema delle idee. O le difficoltà adunque furono accampate dai Megarici, quasi a rifarsi delle obbiezioni platoniche; ovvero Platone medesimo, stato lungo tempo dubitoso, avrà voluto manifestare agli altri le sue medesime dubbiezze: ecco le due spiegazioni che adduce in mezzo lo Stallbaum. Non potrebbe a queste ingegnose congetture aggiungersene una terza? Per la quale ripensando Platone quante volte avesse nei dialoghi più volgari parlato di similitudini, e di partecipazioni, affinchè niuno fosse tratto in inganno, avesse egli medesimo rifiutate queste fantastiche esposizioni del sistema delle idee, e proposta una discussione più seria e più scientifica? S'è vero, difatti quel che dice lo stesso Stallbaum, che per questo Platone non sciolga tosto le difficoltà, perchè sarebbero poi dileguate nel corso del

[1] « Non est negligendum, quod Aristoteles, nonnullas istarum dubitationum in disputationibus suis contra doctrinam idearum retulit. » Stallbaum, *Proleg. in Parmenid.*, lib. I, sect. II.

dialogo; la congettura mia non parrebbe priva di ogni fondamento. Imperocchè se vogliamo stare al sèguito del dialogo, ivi le idee si trovavano connesse insieme indissolubilmente, e le cose vi sono anch'elle introdotte non più come copie e come simulacri, ma come conseguenze inevitabili delle idee, ed al par di loro necessarie. Ma di ciò tra poco più distesamente; esponiamo intanto le difficoltà che costituiscono il fondo della introduzione al Parmenide, e che paiono quasi l'entratura del dialogo.

Zenone d'Elea aveva scritto un libro per provare che non ci fosse il Molti, e ciò con l'intendimento di rinfiancare l'assertiva di Parmenide che aveva insegnato esserci solo l'Uno. Le argomentazioni di Zenone si riducevano a questi tre capi, che cioè ammettendo la moltiplicità degli esseri, le medesime cose sariano state simiglianti e dissimiglianti, une e molte, quiete e mosse. Le quali cose implicando contraddizione, ei ne raccoglieva che la moltiplicità fosse impossibile. Dove batteva più, era però il moto, che sforzossi con ogni studio di negare; essendochè tolto il moto, nè il radunamento, nè lo slontanamento degli atomi era più possibile. Gli argomenti contro il moto si fondano sulla natura dello spazio e del tempo, nella quale ei vide contenersi una contraddizioue che non seppe sciogliere. Come fosse tal contraddizione l'ha schiarito Hegel con profondità degna di lui. « Un luogo, ei dice, chiama un altro luogo; il che fa ch'esso sopprima sè medesimo, e diventi altro che sè. Ma la differenza sopprime parimenti sè stessa. Ciascun luogo è per sè *questo* luogo; cioè a dire i luoghi son tutti eguali, ovvero ancora il luogo è il *qui* universale. Qualche cosa occupa un luogo; poi essa ne occupa un'altro, perciò passa in un altro luogo, ma occupa, prima come dopo, il suo luogo, e non n'esce punto. Questa dialettica del luogo è la dialettica per la quale Zenone dimostrava l'immobilità. Il movimento, diceva costui, è un cangiamento di luogo; ora la freccia non abbandona il suo luogo. »[1] Aristotile aveva notato già prima di Hegel, che Zenone da una parte consi-

[1] Hegel, *Philos. de la nature*, part. I, §. 261. (Zusatz) trad. par. Vera.

derava lo spazio come infinito, e dall'altra il tempo come finito, sicchè non potendo più spiegare come in un tempo finito si potesse correre uno spazio infinito, si era indotto a negare la possibilità del moto. Fossero però quali che si vogliano le ragioni per cui Zenone negava il Molti, certo è però che lo negava. Socrate, non che maravigliarsi della pretesa contraddizione che sgomentava Zenone, la trasporta più in là, e vuol trovarla eziandio fra le idee. « Or, egli dice, che le cose intantochè partecipano di tutt'e due le spezie contrarie, siano simili e dissimili, che meraviglia? Laddove uomo mostrasse che gli stessi simili sono dissimili, e gli stessi dissimili sono simili, sarebbe, credo io, un portento. Imperocchè, s'ei mi prova che le cose partecipanti delle due spezie mentovate, sono simili e dissimili, non mi par cosa sì nuova, o Zenone. E nè manco, se dimostrami che tutto è uno, conciossiachè partecipi dell'uno: e ch'è molti, conciossiachè partecipi della moltitudine. Ma, quando egli mi provi che ciò ch'è uno, cotesto medesimo sia molti: e che ciò ch'è molti, cotesto medesimo sia uno, e così di tutte le altre spezie contrarie; allora sì che io mi piglierei maraviglia. Chè, davvero, se mostra che gli stessi generi e spezie sostengono siffatte passioni opposte, c'è da maravigliar forte. Per lo contrario, che c'è di notabile, se persona dimostrerammi ch'io sono uno e insieme molti? »[1]

Certamente che il problema non può essere proposto con più lucidezza. Si tratta di sapere, se la contraddizione che Zenone scorgeva come inevitabile, posta l'esistenza degli esseri molti, si verifichi eziandio se si trasportano le medesime considerazioni nelle molte spezie di questi esseri. E caso che le condizioni siano pari tanto per la molliplicità degli esseri, come per la molliplicità ideale, allora bisogna trovare il modo di congiungere l'una con l'altra, e di vedere cioè come le cose si riferiscano alle idee. Questo nuovo problema aveva attirato a sè l'attenzione di Platone da giovane, e benchè egli avesse sempre creduto che le cose si originassero dalle idee, e da loro dipendessero, nondimeno in che guisa ciò avvenisse, non l'aveva avuto sempre ben ras-

[1] Platone, *Parmenide*.

sodato in mente. Probabilmente era corso attraverso tutte le soluzioni, che fa dire a Parmenide a mo' d' obbiezioni; ed anzi, guardando all' insieme dei suoi dialoghi, la congettura si muta in certezza, perchè in essi si trova un po' di tutte queste spiegazioni. Escludendole ora in questa introduzione, par che voglia dire, come in questo dialogo abbia escogitato una soluzione nuova, che non fosse più nessuna delle precedenti. Chi desse un' occhiata al fare dubbioso di Socrate in tutta questa parte del dialogo, ed alla confessione del suo lungo tentennare, e della difficoltà del problema, si convincerebbe facilmente di quel ch' io dico. Lo Stallbaum non può a meno di riconoscere l' esitazione platonica, ma però non vuole acconciarsi a credere che le difficoltà si riferiscano alle spiegazioni date da lui medesimo per lo innanzi, e stima che Platone le annoveri sì, e che le rafforzi, per non parere di dissimularsele, ma che non ne sia stato ei medesimo l'autore. Ma se Platone non ha visto sempre quale fosse il legame tra le idee e le cose, qual cosa toglie, ch'egli abbia prima proposta una soluzione, la quale di poi, o per propria riflessione, o per le obbiezioni dei Megarici, abbia riconosciuto per insufficiente, e perciò se ne sia distolto, pigliando un' altra via?[1] E passando dalle congetture al fatto, noi troviamo veramente che nei dialoghi precedenti Platone propone or la similitudine, ora la partecipazione siccome maniere proprie di chiarire la connessione tra le cose e le idee. Adunque pare certo, che conosciuta la insufficienza delle soluzioni esposte antecedentemente, Platone nel Parmenide siasi ingegnato di proporne un'altra fondata, come vedremo, non più su la somiglianza, nè su la partecipazione, ma su la relazione intrinseca ed essenziale delle idee. Certo è che tutto il contenuto del Parmenide contrasti con le prime spiegazioni, e se lo Stallbaum ritiene questo dialogo come il più scientifico di tutt' i dialoghi platonici, e se crede che in esso si voglia rispondere agli attacchi de-

[1] « Plato ipse aliquandiu incertus haesisse videtur, quomodo ea quae inter res atque ideas intercederet coniunctio explicanda esset. Nam etsi mature sibi persuaserat, res ex ideis pendere, tamen istud ipsum quale esset, non continuo perspexit. » Stallbaum, *Prolog. in Parmenid.*, lib. I, sect. II.

gli avversari, e consolidare la teorica ideale, dovrà per forza accordare che tutto ciò che lo stesso autore ha avuto in animo di escludere, non vi si possa ricacciare senza fargli aperta violenza.[1] Nè per aver abbandonato una parte secondaria del suo primo insegnamento, può dirsi che Platone siasi dilungato dalla sua prima dottrina delle idee; che anzi ci si scorge una tenacità di proponimento di volerle sempre tenere in cima del suo sistema, e se ha sperimentato diverse vie di sottomettere alla loro efficacia le cose, lo ha fatto appunto per non distogliersi dal principio una volta proposto. Il punto fermo di Platone è stato la dottrina delle idee; come queste si accordino con le cose, è stata dipoi una ricerca di secondo ordine, ch'è venuta dopo quella prima, e perciò si trova tentata in differenti guise. Nel sistema di Aristotile per contrario questa ultima ricerca tiene il primo luogo, e se il suo maestro aveva da prima chiesto come sono le idee; e poscia: come si congiungono con le cose. Lo Stagirita, invece, dal bel principio domanda: quali sono le cause delle cose? Di che provengono tutte le lacune che Aristotile nota nell'andamento platonico. Ma di ciò si tratterà appresso, ed ora vediamo quali fossero le obbiezioni che si riscontrano su la soglia del Parmenide, e prima di entrare nella discussione principale, che contiene tutta quanta la dottrina delle idee.

Le difficoltà che Parmenide invita il giovanetto Socrate ad arrecare contro le idee, si riducono a tre capi. Primo è, di quali cose si diano le idee. Secondo, come si annodino con le cose. Terzo, in che modo siano conosciute dalla mente.

Quanto alla prima difficoltà pare che Platone, da giovinetto, avesse dubitato lungamente, se fossero da ammettere idee di ogni cosa, pur delle menome e vilissime; e che un po' avesse opinato di ammetterle, ma che d'altra parte se ne fosse astenuto per paura di smarrirsi in un labirinto,

[1] « Plerosque eius dialogos existimamus magis ad vulgarem hominum captum accommodatos quam ad doctrinae idearum caussas et rationes subtiliter explorandas comparatos esse. Nam praeter Theaetetum, sophistam ac Parmenidem nullus fere liber eius extat, in quo de principiis scientiae et idearum accuratius disquiratur. » Stallbaum, *Prolog. in Parmenid.*, lib. I, sect. IV.

donde gli sarebbe stato impossibile trovare poi l'uscita. Di che Parmenide lo riprende nella persona di Socrate, e difatti, considerata per bene la cosa, noi vediamo com'egli sempre abbia ripetuto che di tutto si dia l'idea; e cotesto aver estesa l'idealità a tutte cose non è ultimo pregio della filosofia platonica.

Rispetto alla maniera, secondo la quale le cose si congiungono con le idee, si richiamano ad esame le ipotesi della partecipazione, e della simiglianza, che noi vediamo tuttodì in qual modo fossero state intese in alcuni dialoghi dello stesso Platone. E della partecipazione si dice così: o le idee sono partecipate dalle cose come integre, ovvero in parte soltanto. Se v'è tutta intera nelle cose, come un'essenza la quale sussiste per sè, dipoi si trova in molti? Come si trova fuori di sè? E se al contrario v'è in parte, come non si sparpaglia all'infinito? Ed in cotesto sparpagliarsi, non muta ella di natura? La grandezza divisa e ridivisa non diviene invece picciolezza? Ed in questo caso, una qualche cosa che partecipa ad una picciolissima parte della grandezza, si può più chiamare grande?

Che se l'idea si considera come un paradigma, un esemplare, su cui si modelli la cosa, la quale da siffatta simiglianza acquisterebbe la sua natura, allora ne verrebbero nuovi intoppi. Se la cosa assomiglia all'idea, questa alla sua volta dee assomigliare alla cosa; e come dire altrimenti? Dunque la simiglianza ha luogo per una terza specie nella quale convengono così l'idea, come la cosa. Ed è notevole il riscontro di questa difficoltà con l'argomento *del terzo uomo*, che adduce Aristotile appunto per oppugnare la dottrina delle idee esemplari. Che se si dice, che le cose non si assomigliano alle idee nè punto nè poco, dove si trova il fondamento della loro connessione? Le idee staranno da sè, ed avranno relazioni proprie, e non avranno niente da fare nè con le cose, nè con la nostra mente. Gl'individui dal loro canto starebbero collegati tra di loro, e segregati onninamente dal mondo ideale; avrebbero dei legami tutti speciali, e ci sarà una scienza fondata su le idee affatto diversa dalla scienza fondata su le cose esistenti. Così un dissidio

immenso ed insormontabile dividerebbe i due mondi, nè l'uno potrebbe intromettersi punto dell'altro, nè persona potria valicare l'infinito intervallo.

Poniamo ora che l'idea sia una intelligenza per la quale la mente raduna più cose sotto una spezie, questa maniera di spiegare le idee porterebbe un progresso all'infinito, perocchè dopo raccolte più cose sotto una spezie, tu puoi ricominciare da capo a raccogliere spezie e cose sotto un'altra spezie, e così sempre senza potersi fermare meglio in questa, che in altra. E d'altra parte l'intellezione corrisponde ad alcunchè di reale che si trova nelle cose. Or cotesto alcunchè d'identico sarà anch'esso una spezie, dimodochè le intellezioni saranno non pure nell'anima, ma nelle cose, e queste si dee dire che si compongono di pensieri; onde ne verrà delle due l'una: o che tutte cose siano fornite della facoltà di pensare; ovvero, che le cose sebbene composte di pensieri, nulladimeno non pensino, e l'una e l'altra ipotesi è ugualmente assurda.

Raccogliendo dunque la somma dei ragionari contenuti in questa prima parte del Parmenide, ne sembra potersi concludere, Platone aver avuto in animo di combattere tutte le maniere volgari, secondo le quali si trovava di aver considerato la connessione che passa tra le cose e le idee. La ipotesi della metessi gli pare assurda, tanto supposta la partecipazione all'intera idea, quanto ad una parte di essa. L'altra della simiglianza tra le idee come esemplari, o paradigmi, e le cose come loro simulacri, gli sembra porre un infinito dissidio tra i due mondi. Finalmente la terza che riduce le idee ad intellezioni, oltre all'involgere un progresso all'infinito, confonde insieme cose ed idee alla rinfusa, dovendo le spezie trovarsi ugualmente tanto nell'animo, come nelle cose.

Esposta così la serie delle obbiezioni, è agevole il vedere con quanto vigore siano elle state dedotte, e quanta forza racchiudano; e se lo Stallbaum le vuol credere difficoltà da giovanetti inesperti, sel creda pure; chè a noi basta, che Aristotile se ne sia giovato, e ne abbia ritenuto gran parte, cosa che non avrebbe fatto di certo, se le avesse giu-

dicate così leggere e fanciullesche. E se le difficoltà non sono da dispregiare, a che fine le ha proposte Platone prima di accingersi alla ricerca delle idee? La risposta mi sembra evidente; ed è, che Platone alla metessi, ed ai simulacri sostituisce una nuova spiegazione, il cui sviluppamento è appunto il contenuto del dialogo. La nuova spiegazione consiste nella relazione, ch'è la vera natura e la vera condizione di tutte le idee; il πρός τι sostituito alle altre ipotesi. Un'idea non è tale, se non per la relazione che ha; ed il puro essere in tanto si distingue da lei, in quanto quello si considera come astratto ed isolato, e questa invece come relativa e concreta. Se tu consideri l'idea sola, e ne fai un'essenza qualunque la quale sta da sè, senza che si riferisse a niente altro, tu hai distrutto la sua vera natura, l'hai annullata. Se per contrario tu la guardi in rispetto delle altre, questa idea rivive alla sua fecondità, e ti produce il tutto. Il processo del Parmenide adunque apparisce di molto facile apprensione, quando si guarda sotto questo aspetto. Da prima si considera un'idea in sè, assolutamente, come pura essenza, e dopo un lungo esaminarla, la perderai di vista, perchè finisce con l'annientare sè stessa: la separazione è la sua distruzione. Dipoi si considera come accoppiata con un'altra idea, ed in relazione con essa, e cotesta prima relazione ne produrrà un'altra, e ti svelerà una nuova idea, e così una terza, una quarta, e poi tutte: la relazione è la sua fecondità e la sua vita. Nella lunga e sottile discussione del Parmenide, alla quale noi terremo dietro pazientemente senza impaurirci della via aspra e faticosa, c'imbatteremo soventi fiate in siffatta vicenda di annullamenti e di produzioni fecondissime, delle quali non ci faremo punto maraviglia, ora che sappiamo il secreto del disparire e del riapparire che faranno i personaggi di questo insolito dramma. Assisteremo ad un spettacolo nuovo dove le idee s'incontrano, contrastano, e nulladimeno si ricompongono in pace, vivono di continua lotta; ovvero si distruggono di una nuova maniera, sequestrandosi una dall'altrui consorzio, ed involgendo nella propria distruzione tutte le altre rimaste prive di lei. A guardarla in tal modo, la poesia del Parmenide

non vince quella degli altri dialoghi di Platone? Io per me confesso che alla lirica del Fedro e del Simposio; all'epica narrazione del Timeo, preferisco assai di più il dramma ideale del Parmenide.

Dacchè si cominciò a studiare la filosofia platonica, il Parmenide fu il punto ove si volse principalmente l'attenzione degl'Interpetri e dei Commentatori, i quali o intravedendo o divinando che ivi il filosofo ateniese avesse fatto prova del suo maturo ingegno, presero a volervi ficcare ben addentro lo sguardo. Se non che, parecchi lo guardarono con le traveggole, e vollero trovarvi a viva forza non so quali misteri che Platone non avea mai sognato. Da qui le contorte spiegazioni, e le strane conclusioni a cui si pervenne. Chi credette scorgervi un'esercitazione dialettica fatta per gareggiare in sì vana palestra con l'Eristica, celebre di quei tempi; come se un filosofo aspettasse gli anni più maturi a tornare agli esercizi giovanili. Altri, con miglior discernimento, vi han ravvisato una disputa su l'Uno e sui Molti; e questi, da capo, si sono ridivisi in due sentenze; gli uni avvisando che vi si confutasse l'uno parmenideo, e che però il dialogo fosse tutto polemico; gli altri che vi si trattasse o della università delle cose, o della natura di Dio e della sua connessione con le cose visibili. Alcuni finalmente hanno opinato tenervisi discorso della natura e delle ragioni dell'essenza. Non conto fra le opinioni quella che ne ha impugnata la genuinità, di cui ho di sopra dato qualche cenno, nè merita più ampia discussione. Lo Stallbaum, che dopo Proclo, ha trattato alla stesa più che nessun altro la storia, il contenuto, e la critica di questo dialogo, avendovi scritto sopra ben quattro copiosi libri, arreca in mezzo un'opinione, che si studia di ribadire con gran forza di ragionamenti, e con erudizione veramente peregrina. Egli crede che vi si tratti l'origine delle idee, le quali sono generate dall'Uno e dall'essenza che gli si accoppia; l'Uno facendo le veci di materia ideale, e l'essenza aggiungendo a quella materia infinita l'attualità e la determinazione. Onde i cardini sopra i quali si aggira tutta la struttura del dialogo sono l'unità, l'essenza e la differenza. Lo Stallbaum stima che Platone

abbia voluto considerare in questo dialogo la formazione delle idee e delle cose insieme, entrambe le quali sono provenienti dall' infinito e dal finito, secondo l' antico insegnamento pitagorico, che Platone tesoreggia e prova a suo modo nella lunga discussione del Parmenide. E par che non poco abbia conferito a trarlo a questo avviso l'autorità di Aristotile, che nelle idee del suo maestro non meno che nelle cose sensibili volle vedere i medesimi elementi, la materia infinita e l'Uno. Se non che, quello che Aristotile chiama Uno, e che fa, nella sua esposizione, le parti di principio determinante, per lo Stallbaum invece diventa principio indefinito, e materia delle idee, ed, in luogo dell'Uno, ciò che determina e limita sarebbe l'essenza. Il divario sarebbe soltanto nella nomenclatura, e lo Stallbaum si sarebbe attenuto alla esposizione aristotelica in ciò che concerne gli elementi ch'entrano a formare le idee platoniche. Entrambi dicono ch'elle risultano da due principii, ugualmente che le cose sensibili, dal principio indefinito, e dal principio determinante; dall' Uno determinante, e dal Molti indefinito, dice Aristotile; dall'Uno indefinito, e dall'essenza limitante, dice lo Stallbaum. Inteso così il valore del dialogo, si vede chiaramente per qual ragione il critico tedesco abbia trovato una gran simiglianza tra il Parmenide e l'esposizione aristotelica delle idee di Platone. Imperocchè, come vedremo appresso, il cardine della esposizione aristotelica consiste appunto nel dare alle idee di Platone ed alle cose sensibili i medesimi elementi, come ha fatto qui lo Stallbaum. Ma fino a qual segno abbia avuto ragione Aristotile, e per qual causa, si vedrà a suo luogo; e qui notiamo intanto che lo Stallbaum, seguace in ciò di Aristotile, è stato seguito alla sua volta dal Rosmini. Il quale distinse presso a poco in ugual modo le due parti principali, di cui si compone il Parmenide. Nella prima parte, secondo il filosofo roveretano, Platone considerò l'ente senza i suoi termini, e lo annullò, cioè conchiuse che così isolato non può esistere; nella seconda, per contrario, lo rivesti dei suoi termini, e conchiuse che nell'unità dell'Essere ci era pure la pluralità.[1] Rosmini adunque rasso-

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag. 104.

miglia l'uno del Parmenide a ciò ch'egli chiama nel suo linguaggio essere iniziale, ch'è il fondamento delle tre categorie supreme, e che non può stare senza i suoi termini, che sono l'ideale, il reale ed il morale.

La esposizione che lo Stallbaum fa delle idee di Platone a proposito del Parmenide, è molto differente da quella che ne fa nei prologomeni al Timeo. Cominciando dal notare questa mutazione, noi crediamo mostrare, come alle intelligenze profonde non può lungamente piacere la mitologia del Timeo. Ivi Stallbaum aveva detto che le idee fossero pensieri divini, che si trovassero perciò nella mente di Dio, e che da ivi attingessero ogni virtù ed efficienza, per la quale producevano le cose come loro effetti e simulacri ad un tempo. Qui al contrario soggiunge, che sebbene Platone avesse posto le idee come stanti da sè, nondimeno non si doveva intendere, che non potessero esser congiunte tra di loro per una scambievole relazione e parentela. Che anzi, a causa della loro moltiplicità, era necessario che v'intercedesse una certa relazione, appunto come incontra alle nostre nozioni. Imperocchè convenendo da ogni parte le idee con le nozioni della mente, che toglie di considerare quelle in modo, da tenersi d'occhio le loro logiche ragioni?[1] E camminando più in là, egli perviene a notare, che Platone, ora dia le idee come ragioni, ed ora come essenze poste fuori della nostra mente.[2] Ridotta la cosa a tali termini, la quistione si riduce a questa: quali sono le vere idee platoniche, le nozioni, o le essenze? Quali corrispondono più all'intendimento di Platone, alla soluzione del problema ch'ei si propose, le essenze solitarie e separate, ovvero le nozioni relative ed intrecciate mutuamente nel pensiero? Ed alla quistione risponderemo con le osservazioni medesime dello Stallbaum, affine di chiarire

[1] « Quum enim ideae cum mentis notionibus omni ex parte conveniant, » quidni ei licuerit illas etiam sic considerare, ut maxime logicae earum rationes » spectarentur ? » Idem, op. cit., lib. II, sect. II, pag. 273.

[2] » Quamquam non licet inficiari, Platonem modo de ideis sic loqui, ac » si merae essent mentis rationes, modo easdem posuisse tanquam naturas per se » constantes; atque animis nostris obiectas extrinsecus. » Idem, op. cit., loc cit., pag. 278.

quanto male fossesi apposto di mischiarsi con la turba dei volgari interpetri, lui ch'erasi messo su la buona via.

E, innanzi tratto, risalendo al primo divisamento, col quale Platone si mise a scrivere i dialoghi, e potissimamente questi tre, il Teeteto cioè, il Sofista, ed il Parmenide, niuno può dubitare ch'ei non abbia voluto risolvere il problema della scienza. Come è ella possibile? Tal'è stata la domanda ch'ei medesimo abbia volta a sè stesso per levarsi dallo strettoio in cui l'avevan messo i Sofisti, negando la esistenza della scienza. Egli adunque si pose in cuore, prima di ogni cosa, di combattere le false soluzioni del problema, che avevano dato appiglio alla negazione critica dei Sofisti, per aprirsi in tal modo la via verso il vero scioglimento che maturava nell'animo. Con questo criterio si fa presto a trovare la ragione e l'addentellato della trilogia anzidetta. La scienza non è sola sensazione e sola opinione, come vogliono gl'Ionici: ed ecco il significato del Teeteto. La scienza non è sola cognizione dell'Uno, come pretende Parmenide, e nemmeno delle essenze immobili ed *irrelative* dei Megarici: ed ecco il significato del Sofista. La scienza è l'una e l'altra, opinione e cognizione; relazione di entrambe: ed ecco il risultato ultimo del Parmenide. Se non che, a far questo, bisognava provare che l'idea su la quale si fonda la scienza, e che ne determina la natura, stesse anch'ella nella relazione, e che non fosse nè il puro sensibile, nè l'essenza rigida ed immobile. Da qui quell'affaticarsi a mostrare che l'uno, come solo uno, è nulla; che invece l'uno, come non uno, cioè come accoppiato con l'essere, ch'è differente da lui, fosse poi tutto. La ricerca, che intendeva di fare Platone, bisognava dunque che lo guidasse verso la *relatività* delle idee.

Ora, lo Stallbaum in moltissimi luoghi insegna, che le idee di Platone siano essenzialmente relative; non già relative perchè si trovano tutte insieme nella medesima mente di Dio, ma relative per sè, per la loro propria natura,[1] sic-

[1] « Quod vero Stagirites platonicae de ideis sententiae locis compluribus » hoc obiicit, quod ideae illae, quum pro rerum causis habeantur, tamen » quia vi et natura sua constent atque sempiternae sint et immutabiles, omni » careant mutatione ideoque movendi et efficiendi vi sint destitutae; nimis

chè lo scusa dalle obbiezioni aristoteliche, in quanto che lo Stagirita si era troppo sforzato di vedere nelle idee platoniche delle essenze assolute ed immutabili, e perciò prive di ogni potere di produrre la mutazione ed il moto. Cotesta relazione intima ed essenziale che lo Stallbaum scorge nelle idee platoniche non quadra al Rosmini, che ne limita l'estensione; ma gli sapesse bene o male, certo è che senza la relazione il Parmenide rimarrà sempre un enigma, ed il sistema di Platone una leggiadra contestura di favole.

Ma se fin qui noi ci troviamo d'accordo, e così di buon grado, col dotto critico tedesco, tuttochè avessimo notato che ciò gli costa una contraddizione visibile con quello che aveva sostenuto a proposito del Timeo; quindi innanzi noi dobbiamo in parte discostarcene. Imperocchè nel determinare ch'ei fa la qualità della relazione che si spiega nel Parmenide, la sua ipotesi non si accorda nè con la dottrina platonica, nè con ciò ch'egli medesimo aveva detto nei prolegomeni al Sofista. Ma esponiamo prima la sua spiegazione, e dipoi ne faremo risaltare quel che ne pare trovarcisi di manchevole.

Nelle idee, egli dice, si può scernere un doppio principio, donde elleno provengono, la materia infinita, e la forma o la legge, la quale determinando l'infinità della prima, e costringendola sotto certi termini, fa sì, che il finito esista e cada sotto l'intelligenza. Il principio infinito, o la selva, com'ei la chiama traducendo a parola l'ile platonica, è l'Uno; la forma è l'essenza, la quale si oppone alla materia. Risultato della loro congiunzione è l'Uno-essere, ossia la sintesi del finito e dell'infinito, del primo e del secondo principio. L'autorità principale, di cui egli fa capo, è quella di Aristotile, dove dice che le idee essendo cause delle cose sensibili, è necessità che le une e le altre siano formate dai medesimi elementi.[1] Fermo in questo convincimento ha trovato nel-

» strenue videtur urgere, quod Plato illas voluit per se absolutas esse atque sem-
» piternas, nec vero intellexit quomodo in id, quod per se consisteret, τὸ πρός
» τι conveniret. » Op. cit., lib. IV, pag. 338.

[1] » Quum vero, dice lo Stallbaum traducendo il luogo di Aristotile, ideae ceterarum rerum caussae sint: quae illarum sunt elementa, ea etiam iudicata elementa esse eorum quae sunt *(praeter illas)*; et pro materia quidem

l'Uno del Parmenide il principio infinito, di cui parlava Aristotile, e nell'essenza il principio finito; nonostante che lo Stagirita chiamasse con altri nomi i due medesimi elementi. L'Uno-essere poi sarebbe, secondo lui, il risultato dei due principii generatori; e come tale potrebbe ricevere due significati, o quello di idea generalissima che comprende sotto di sè la natura di ogni ente finito; ovvero l'altro che significa le forme singolari di quell'Ente finito universale, vale a dire le idee che sono specie e parti di quell'Ente generale. Τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὸ ἓν ὄν, sarebbero adunque i tre termini principali, con cui s'intreccia la dialettica del Parmenide, vale a dire: infinito, finiente e finito come risultato dei primi due e che i Tedeschi direbbero *das ideale Dasein*. E questa dottrina viene dallo Stallbaum riscontrata con quella del Filebo, e trovata somigliantissima; perciò riferita l'una e l'altra alla stessa sorgente, ch'è quella dei Pitagorici, e in ispecie di Filolao.

Assommata così l'esposizione dello Stallbaum, si vede che non manca nè di verosimiglianza, nè di simmetria; ma intoppa nel primo passo. E valga il vero: che le idee si compongano degli stessi elementi delle cose sensibili, e perciò che rinchiudano anch'elle alcunchè d'indefinito, è stata veramente opinione di Aristotile, ma non è da dire che l'abbia professata Platone medesimo. Lo Zeller non solo ha fatto notare il divario della esposizione aristotelica e della genuina ed originaria di Platone per quel che concerne le idee, ma ha assegnato le ragioni di questo divario, che a parer nostro non ammettono replica. Ora, se crollasse questo fondamento dell'autorità di Aristotile, e se Platone non avesse pensato che le idee derivassero dalla sintesi dell'infinita materia, e dalla finita essenza, dove andrebbe tutta la spiegazione dello

» *(earum)* magni et parvi principia, essentiae autem loco unum habita sunt: » ex illis enim *(magni et parvi principiis)* ideas constare prout τοῦ ἑνὸς sint » participes. » (Arist., *Met.*, I.) » In his, continua poi lo Stallbaum, manifestum » putamus, ideis duplicem adscribi naturae suae fontem atque principium: pri» mum sylvam aliquam et materiam, qualis est in infinito illo conspicua, de quo » antea dictum est: deinde οὐσίαν quae quum materiae opponatur, non potest » esse alia, nisi forma atque lex, qua quidque finitum existit ideoque etiam intel» ligibile est atque cadit in comparationem. » Op. cit., lib I, Sect. V, pag. 110.

Stallbaum? Io mi permetto per ora di presupporre questo dato, che proverò appresso valendomi delle ragioni specialmente del prelodato Zeller, ed accenno alcune altre considerazioni. E prima domando: l'essenza, la quale, aggiungendosi all'Uno, lo rendeva finito, era o no un'idea? Se era un'idea, allora una qualche idea, questa almeno, preesisteva alla congiunzione con la materia infinita; sicchè questa generazione ideale non si sarebbe verificata per tutte le idee. Se, invece, l'essenza non era idea, e l'Uno come infinito non era idea neppur lui; come l'idea veniva da nature ben diverse dalla sua? Nel primo caso non ci sarebbe stato bisogno punto della generazione ideale, per un'idea almeno, per quella di essenza: nel secondo, il generato sarebbe stato del tutto disforme dai principii generatori. Inoltre, se da prima si suppongono l'Uno e l'essenza, e nessun'altra idea; l'Uno non può unirsi punto con l'essenza, perchè l'unione non si fa, se non di cose differenti in qualche parte, ed in qualche altra identiche. Senza la differenza, e l'identità adunque i due principii sarebbero rimasi infecondi, e l'intreccio ideale del Parmenide si sarebbe smagliato.

Da ultimo lo Stallbaum medesimo dice nei prolegomeni al Sofista, che l'ente del Sofista rinverga appuntino con l'uno del Parmenide: ora Platone nel Sofista dice che l'infinito sia il non-essere piuttostochè l'essere: come dunque l'essere del Sofista può corrispondersi all'uno del Parmenide, se quello è finito, e questo infinito? E come è avvenuto questo scambio? Probabilmente allo Stallbaum venne in mente la spiegazione del Parmenide, che poi propose, dopo avere accennato a quel riscontro, ch'è verissimo. Noi dunque giovandoci di quel lampo di luce, che il valoroso critico spande su questo buio argomento, cercheremo di vedere meglio la via ch'egli additò e smarrì, e faremo di camminarvi, non senza esitazione, ora che siamo privi della sua fida compagnia.

Le idee si assomigliano tutte quante in ciò, che unite si puntellano l'una con l'altra, e si lumeggiano a vicenda, ma disgregate si dileguano nel nulla. Non è dunque questa o quella idea, che, priva delle altre, finisce col distruggere sè

stessa; ma sono tutte ugualmente di un modo. L'uno privo dell'Essere è nulla; ma l'essere privo dell'uno non può dirsi che sia qualche cosa. Ed ancora, all'uno non solo è necessario l'essere, ma tutte le altre idee; cosicchè può affermarsi, ch'esso sarebbe ugualmente nulla, se mancasse della differenza, dell'identità, e così va dicendo di tutte le idee. Ogni idea diventa infinita, quando si discompagna dalle altre idee: ogni idea è finita, quando si trova connessa con tutte le idee rimanenti. Aver voluto credere che l'infinità fosse propria dell'uno, solo perchè l'uno si è considerato come isolato nel caso nostro; è stato causa che lo Stallbaum frantendesse il contenuto del Parmenide. Lo stesso si dica dell'aver creduta la finità propria esclusivamente dell'essenza, perchè questa è la prima che si accoppiasse all'uno allorchè si pon mano a metterlo in relazione con le altre idee. Questo processo è naturalissimo, perchè Platone nel Sofista muove ancora dall'idea di essere, e non pertanto dice apertamente, che l'essere solo non si potrebbe pensare. La finità dunque non è più propria dell'essenza, di quello che l'infinità si appartenga esclusivamente all'uno; ma ogni idea considerata isolatamente, ed in sè, è assoluta, ossia è nulla; come, al contrario, ogni idea considerata relativamente, cioè insieme con le altre, è tutto.

Dichiarata in questo modo la mia opinione su l'andamento del dialogo, mi rimane a determinare per qual ragione Platone ha cominciato la discussione del Parmenide dall'uno, in mentre che il Sofista, a cui esso si rassomiglia, muove dall'ente. Nel Sofista, a parer nostro, descrive la forma universale di ogni opposizione, la quale non può essere espressa più generalmente di quello che si faccia con l'ente e col non-ente. In questa forma astratta, il secondo termine significa l'assenza del primo; la negazione come tale, senza nessun'altra determinazione; come l'ente esprime, se possiamo dire così, la posizione assoluta e generalissima, dove tutto è posto, ma nulla vi è ancora come determinato. La forma di questa prima opposizione, descritta nel Sofista, è adunque la contraddizione. Nè deve recar maraviglia, che Platone ivi sostenga che il non-ente sia anche lui, perocchè con ciò non

vuol dire altro, se non che la negazione, la differenza sia anch'essa allato all'essere. Non esiste il non-ente come obbietto, ma il non-ente come astrazione dell'obbietto. Quando poi l'essere si considera come uno, dalla prima indeterminatezza si è passato ad un genere determinato. L'uno è, come osserva Aristotile, sempre per rispetto ad una cosa misurata da esso. Il termine opposto all'Uno non è più il puro non-ente, la sola negazione, ma è il Molti, cioè la negazione concreta di qualche cosa. L'opposizione tra l'Uno e il Molti è quella che passa tra la misura e la cosa misurata, dimodochè bisogna ch'ei si trovino entrambi nel medesimo genere, vale a dire che abbiano già una qualche determinazione. La forma di questa opposizione è la contrarietà, la quale tien dietro alla contraddizione, come il concreto segue all'astratto.

Variando l'Uno, bisogna per forza che cangi di natura il Molti, perchè l'un termine segue sempre i destini dell'altro: la qual cosa mi pare, che non abbia considerato abbastanza lo Stallbaum, il quale riconosce sì che il Molti nel Parmenide è di due maniere, secondochè si riferisce ora al mondo ideale, ed ora al mondo sensibile; ma ciò nondimeno lascia poi che l'uno sia sempre lo stesso uno, persuaso com'era, che l'uno di questo dialogo avesse ad essere del tutto indeterminato. Ora da ciò che abbiamo detto, l'uno non può essere indeterminato, perchè essendo principio di misura, importa necessariamente la determinazione, che deve avere ogni misura rispetto alla cosa misurata. Non solo adunque l'Uno del Parmenide non è infinito, ma oltre all'essere determinato, deve produrre la finitezza del Molti. Il principio da cui muove Platone nel Sofista, ossia l'Ente, e quello da cui muove nel Parmenide, cioè l'Uno, sono dunque lo stesso principio; se non che ivi è guardato soltanto nella sua forma generale, e qui si considera in una forma determinata, in un dato genere. Il Parmenide non solo compie il processo dialettico incominciato nel Sofista con lo avere stabilito la comunione dei generi, ma eziandio compisce la determinazione del principio, che ivi è il puro ente, e qui è l'uno.

Tra l'Uno e il Molti ci corre relazione, perchè la misura non si dice, se non per rispetto alla cosa misurata, e vice-

versa. Ma essi includono inoltre una determinazione maggiore, quella di medesimezza e di alterità. L'Uno ed il Molti hanno ad avere identica natura, altrimenti non sarebbero capaci di essere ragguagliati tra di sè; ed inoltre debbono essere differenti, altrimenti l'Uno non sarebbe misura, il Molti non sarebbe cosa misurata. Ma il medesimo non si dice se non per rispetto al medesimo, e l'altro non si dice che per rispetto all'altro; sicchè la relazione dell'Uno e del Molti, mostrandosi come relazione del medesimo con il medesimo, e dell'altro con l'altro, diventa relazione reciproca. Onde l'Uno si può dire medesimo ed altro del Molti; come viceversa il Molti si può dire medesimo ed altro dell'Uno.

L'*altro* nel Parmenide si truova espresso con due nomi τὸ ἕτερον, e τὸ ἄλλο, e lo Stallbaum dice che si pigliano promiscuamente, ma che volendo star molto su le parole, il primo accenna alla sua diversità da qualche cosa, ed il secondo significa ciò ch'è conformato altrimenti in sè.[1] Pare che questo secondo, con tal restrizione, fosse riservato alle cose sensibili, le quali sarebbero altre in sè; dovechè il primo si potesse dire eziandio delle idee, le quali si possono riferire tanto alle altre idee, quanto alle cose sensibili. Questa esitazione nel determinare la natura dell'alterità non s'incontra solo nei vocaboli, ma penetra più addentro nel sistema di Platone. Imperocchè sebbene egli avesse intraveduto che l'essenza dell'idea sta nella relazione, e che questa non solo la porta a riferirsi alle altre idee, ma all'altro dell'idea; nondimeno questo ultimo aspetto, che dovrebbe chiarire la causa della estrinsecazione dell'idea, rimane nell'ombra, e Platone che va difilato quando si tratta di concatenare le idee, intoppa al primo apparire della materia, e non sa come cavarsela. Su questa indeterminatezza si aggira la polemica di Aristotile. Già nel medesimo processo ideale spesse fiate s'in-

[1] « Ut paucis sententiam nostram aperiamus, τά ἄλλα ista, sive τά ἕτερα « utrumque enim de eadem re promiscue ponitur, nihil aliud significant nisi res « corporeas et sub oculorum conspectum subiectas, quippe quae ab ideis na- « tura sua plane diversae sunt. . . . τὸ ἕτερον gravius significat diversitatem ab « alio quopiam, τὸ ἄλλο autem est quod in se aliter est comparatum. » Stallbaum, *Proleg. in Parmenid.*, lib. I, sect. V.

contra pure qualche lacuna; e tale è, a parer mio, quella per la quale dall'ente del Sofista si salta all'uno del Parmenide. Imperocchè se si vede da una parte, che Platone abbia inteso nel Parmenide di connettere le idee non pure tra di loro, ma con le cose sensibili, nel mentre nel Sofista non si era dato pensiero altro, che delle idee; dall'altra parte non ha determinato in che l'ente del primo dialogo si diversifichi dall'uno del secondo; e se quest'ultimo contiene e dee contenere una determinazione maggiore del primo, come abbia fatto ad acquistarla. Come dall'ente si passa all'uno? Ossia come dall'ente indeterminato ed universalissimo si passa all'uno, ovvero all'ente in un qualche genere? Ecco la domanda che si sarebbe dovuta fare per intrecciare insieme i due dialoghi. Ed inoltre nel dialogo medesimo del Parmenide, una volta l'Uno apparisce come principio del Molti ideale, ed un'altra del Molti sensibile. Ora non si sarebbe dovuto dire: come l'Uno ideale diventa Uno sensibile? Imperocchè non basta distinguere il Molti in ideale e sensibile, ma bisogna risalire più in su, e trovare la radice della distinzione nell'Uno medesimo, dal quale il Molti attinge la sua determinazione e la sua natura. Intanto è certo che Platone abbia avuto in animo di sciogliere in questo dialogo il nodo che lega il mondo sensibile con l'ideale; e ne fa testimonianza tutta quanta la introduzione, e la ricerca di Socrate su la natura delle idee. Proponendo inoltre l'uno a capo della discussione, invece dell'ente, qualcosa gli è balenato di più determinato, che non fosse l'ente del Sofista; ma come abbia fatto questo passaggio a cui lo spingeva il bisogno di rendersi ragione del mondo sensibile, non si vede, e forse neppure lui lo ha veduto. E dico, che, se non altro, abbia intraveduto come nell'uno si contenesse alcun chè di più determinato dell'ente, perchè con l'ente nel Sofista non si affidò di valicare l'intervallo che lo separava dal mondo sensibile, e con l'uno nel Parmenide, non dico che vi riuscì, ma vi si mise, fatto più fidente dal nuovo principio. Nè d'altra parte io mi reco a credere, che Platone abbia sostituito l'uno all'ente, solo perchè qui vi si fosse introdotto a parlare Parmenide, e che in memoria di lui siasi messa in giro

questa parola, senza che avesse un significato differente. Tali congetture non si addicono ad un intelletto del vigore come quello di Platone, a cui i personaggi servivano per le dottrine, non viceversa le dottrine erano atteggiate a posta dei personaggi.

Nel Sofista il non-ente che denota la differenza, non si dice come abbiamo notato, se non delle idee, in quanto una non è l'altra; ma, sua mercè, non si va più avanti, e non si arriva al mondo sensibile. Il non-ente poi applicato non già ad una idea speciale, in quanto si differenzia dalle rimanenti, ma a tutte le idee prese insieme, e considerate come un tutto, che si differenzia dalla materia, o la non-idea, come noi antecedentemente l'abbiamo chiamato, a scanso di equivoco, non si mostra veramente, se non nel Parmenide, e poi nel Timeo, ma in questo ultimo sotto forma fantastica. L'idea nel Sofista apparisce come relativa in sè, in quanto l'una non può stare senza l'altra: nel Parmenide poi, oltre al tornarsi sopra questa sua essenziale determinazione, se gliene appone un'altra che la determina ancora di più, e la mostra come relativa fuori di sè. Lo Stallbaum ha ben colto la natura dell'idea platonica come avente cotesta doppia relazione,[1] ma non ha visto che nel Sofista di queste due relazioni non si mentova, se non la prima, e che perciò la nuova determinazione che Platone le dà qui, bisogna che abbia anch'ella la sua ragione, e che questa non si può rinvenire altrove, se non nel differente principio da cui si parte la ricerca. Nel Sofista si comincia dall'ente, e si trova la relazione intrinseca delle idee, il cui fondamento sta nel non-ente, nella prima negazione. Nel Parmenide, invece, si incomincia dall'Uno, vale a dire dall'ente determinato in qualche genere, e si rinviene una determinazione

[1] « Nimirum ideae, sive essentia finita, quoniam non tantum in se absolutae sunt, ac vi sua constant, sed etiam eam sibi propriam habent vim, ut ad alia referantur ac veluti contendant, externum quiddam habent obiectum ad quod natura sua contendant. » Idem, op. cit., loc. cit. « ..... Quae ideae) quum relationis vim et potestatem habeant propriam, tantum abest; ut in semet ipsis conquiescant, ut mutuo ad se invicem et vero etiam ad corporum referantur materiam, iisque suam ipsarum vim naturamque impertiantur. » Idem, op. cit., loc. cit.

di più, la relazione esteriore, il cui fondamento sta nel Molti, ch'è la seconda negazione, vale a dire non più la negazione assoluta ed astratta, ma la negazione dell'Uno, e concreta. Nell'uno e nell'altro dialogo, la negazione è il fondamento e l'origine della relazione, e la molla che fa procedere avanti la dialettica di Platone; ma secondochè ella è più o meno determinata, è naturale che produca un risultato più o meno concreto.

Il processo di questo secondo dialogo accoglie però un termine, che nel sistema platonico è il più malcerto, tantochè dovunque si caccia, porta oscurità e confusione; voglio dire la materia. Platone arrivato a questo punto non sa trovare il bandolo per isbrogliare l'arruffata matassa che ha per le mani, ma pure se in qualche parte ne ha parlato scientificamente, è appunto nel Parmenide; dove l'idea di alterità gli apre la via verso la materia, e forse lo avrebbe guidato alla mèta delle sue ricerche, s'egli non se ne fosse scostato. Difatti l'uno, in quanto vien provato di essere tutto, è di necessità diverso da sè, ed esistente in altro; ora questa necessità di estrinsecarsi porta l'esistenza della materia e del luogo; dimodochè posto l'uno si pone l'altro, cioè posta l'idea, si pone la materia. Ma se la materia è l'altro dell'idea, l'idea sarà ugualmente l'altro della materia, e convenendo entrambe nel termine comune di altro, sono il medesimo. Se adunque Platone non avesse voluto assegnare alla materia un'esistenza per sè, che non ha, e non può avere, egli sarebbe arrivato a riconoscere l'identità della materia e dell'idea, come aveva riconosciuta l'identità dell'Uno e del Molti. Ma egli che accenna spesse volte a questo ultimo corollario della sua dialettica, talvolta si svia, e dà alla materia essere proprio, ed indipendente. Non dico ciò soltanto, perchè io creda doversi pigliare sul serio la descrizione della materia scomposta ed agitata del Timeo, ma perchè, anche quando assegna alla materia un'idea, fosse pure quella della indeterminatezza, egli non si accorge che così non può più trovare la vera essenza di lei. Imperocchè la materia non è un'essenza indipendente dall'idea, ma non è neppure un'idea. Se fosse indipendente, non potrebbe in nessun modo nè ricevere in sè

l'idea, nè esserne modificata ed ordinata a misura; ed intanto Platone la descrive come ricettacolo della forma ideale (τὸ ἐκμαγεῖον). Se fosse idea, allora perchè potrebbe ricevere le altre, ed apparire come fuori delle rimanenti? Platone non colse la vera natura dell'*altro*; che non può essere nè un'essenza, nè un'idea, ma una relazione; egli perciò oscillò dall'uno all'altro di questi due termini per trovarvi la materia, e la fece credere una volta essenza, ed un'altra idea, ma forse egli medesimo non appagossi di nessuna di queste due soluzioni, e ristette irresoluto. Forse ancora gli balenò qualcosa di mezzo tra l'esistenza sensibile e l'idea, perchè nel Timeo dice ch'ella non si conosca nè con la ragione, nè coi sensi, ma con una *ragione bastarda*, probabilmente a significare, ch'ella non avesse nè la natura delle cose sensibili, nè quella delle intelligibili.

Lo Stallbaum nei prologomeni al Timeo stima che per Platone il luogo (τόπος), che nel linguaggio platonico corrisponde ancora a quello di materia, in quanto è atto a ricevere come lei, fosse l'idea indeterminata della possibilità delle cose. Il Martin al contrario sostiene, che non sia punto dipendente dalle idee, nè da Dio, ma che sia qualcosa di eterno come Dio stesso.[1] Nè il primo, nè il secondo di questi critici mancano di autorità desunte dallo stesso Platone, poichè quando si vuol criticare questo filosofo coi testi, gli si possono far dire le cose più dispaiate e più contraddittorie del mondo. Il vero è, che qui la colpa non è dei critici, se non in quanto non hanno voluto riconoscere la incertezza originaria del pensiero platonico su questo problema; e non è neppure di Platone, perchè egli non avea risolutamente definito qual fosse il passaggio dall'idea alla natura. Egli non vide, che il

[1] « .... M. Stallbaum croit pouvoir conclure que, suivant Platon, Dieu, » pensant vaguement à une chose autre que les idées, principe de la détermination, produit éternellement dans sa pensée la matière première, idée indéterminée de la possibilité des choses. On ne saurait s'arrêter à une opinion si » mal appuyée et que tant de passages formels du Timée viennent contredire. » Il faut reconnaître que le *lieu*, suivant Platon, n'est point en Dieu, n'est l'œu- » vre de Dieu, et est éternel comme Dieu même. » *Études sur le Timée de Platon*, par Th. Henri Martin, tomo I, argum. § IV.

passaggio non è nessuno degli estremi; voglio dire, nol vide in questo caso, poichè la teorica generale del divenire la descrive mirabilmente nello stesso Parmenide, e noi la vedremo nel seguente capitolo nell'esporre che faremo la serie dei suoi ragionamenti.

Digitized by Google

CAPITOLO SESTO.

DELLA DIALETTICA DI PLATONE.



Lo studio della Dialettica di Platone è intimamente legato con il risultato della ricerca su le idee; perciocchè ella non è altra, se non la legge dell'intreccio ideale, il modo come si forma il Logo, o la ragione universale ed assoluta. Essendo stati adunque così svariati ed opposti i pareri intorno alla genuina natura delle idee platoniche, non dee recar maraviglia il veder continuati i dispareri in ciò che concerne la Dialettica. Noterò prima le principali sentenze portate su questa rilevante materia, ed indicate le lacune che lasciano, porrò mano a determinare qual mi paia essere la vera Dialettica di Platone, della quale stimo poter dare più che un saggio, esponendo il contenuto del Parmenide.

Chi fa delle idee platoniche altrettanti paradigmi, o esemplari immobili posti nella mente divina, ovvero altrettante essenze separate ed indipendenti locate fuori di lei, non può a meno di negare il valore reale e scientifico di ogni processo dialettico. Se non che, non potendo disconoscere nei dialoghi di Platone l'esistenza di un processo ideale, costoro si sono indotti di ridurre la portata di esso ad un valore puramente formale, e che non tocca punto l'essenza dell'essere. Ora, tutte le indagini di Platone essendo manifestamente volte a cogliere questa essenza, eglino, a palliare l'aperta contraddizione, hanno immaginato non so qual'al-

Digitized by Google

tra Dialettica, alla quale il filosofo ateniese mirava, senza però osar di porvi mano, sgomentato dalle invincibile difficoltà. Tra i sostenitori di questa sovraddialettica, che doveva attingere l'intima natura dell'essere, e che non ardì di sfiorarla nemmanco, il più celebre è il Rosmini. Questo profondo pensatore portando nella scienza molte di quelle preoccupazioni, che impediscono ed impastoiano l'ingegno speculativo, sciupò gran parte di quella feconda vena che da natura aveva sortito. Egli, adunque, ripetendo e commendando l'assertiva di Carlo Kuehn, che aveva scoverto in Platone la distinzione di due dialettiche, una formale, l'altra reale e versante su l'argomento della scienza somma, soggiunse così dal canto suo. « La scuola tedesca divenne maestra di que' mostruosi errori, ne'quali trovò il suo sepolcro appunto per questo, che volle trattare la seconda parte della dialettica platonica, — dalla cui maestà quasi impaurito Platone s'astenne, contento d'averla indicata e salutata da lontano, — senza applicarsi sufficientemente alla prima, intorno alla quale infaticabilmente lavorò il filosofo ateniese, ben avvedendosi, che questa sola era opera vasta ed implicata di somme difficoltà e pericoli, e che quando questa fosse ridotta a perfezione, la via sicura era spianata e bene ammattonata per giungere, quanto permetteva l'umana limitazione, alla seconda. »[1]

Io non so se Platone si sarebbe contentato della parte che gli ha assegnato il Rosmini, che a me pare troppo scarsa, ma veggo che pur nella mente del filosofo roveretano balenava il pensiero che la dialettica formale poteva agevolare ed *ammattonare* la via verso la più sublime ricerca dell'essere. Or dunque qual connessione ci è tra la prima e la seconda? E come un congegno lavorato dallo spirito, un intreccio puramente formale può scorgerci all'essere? Che se la via è buona, ed è in poter nostro, non c'è poi tanta paura a tentarla. E se cotesta via non solo fosse buona a metterci dentro alle secrete cose, e ad introdurci nei riposti penetrali dell'Essere, ma fosse ella medesima il santuario ed il portico esteriore, la distinzione non cadrebbe priva di ogni fondamento? Ora questo è appunto che Rosmini fa dire allo stesso

[1] *Teosofia*, vol. I, pag. 256.

Platone nell'opera medesima, in cui ci ha mostrato tanto lontana la dialettica che versa su l'Essere. Ecco difatti le sue parole. « Veramente la parola *categoria* parrà piuttosto dialettica che ontologica, ma è appunto la dialettica l'unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell'ontologia, come c'insegna Platone. Poichè, essendo anche questa una scienza, non può parlare dell'Essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere, come vedremo, alla natura dell'Essere. »[1] Ora, dico io, se noi dell'Essere non possiamo parlare, se non secondo il modo come noi lo conosciamo, abbiamo un bell'aspettare la Dialettica, che versasse su la realtà dell'Essere, che ella non verrà mai, nè potrà venire, e, nonchè non potercela promettere da Platone, ma nè da Rosmini, nè da nessun altro ella ci potrebbe essere svelata. Imperocchè una Dialettica non è, e non può essere, se non un intreccio ideale. E come fare altrimenti a discorrere del reale, levate che fossero le idee? Ho udito più volte a ripetere, e con gran gravità, che bisogna star al reale, chi voglia costruire seriamente la scienza, e non arrischiarsi a mettervi mano con sole idee. Le idee, se dài retta a costoro, sarebbero la distruzione d'ogni cosa; nebbie che si sciolgono al vento, fantasime e giuocattoli da fanciulli. A vero dire, io non mi sono fatto capace mai di questi consigli, perchè mi è paruto sempre, e mi pare che cotesto reale così celebrato non potrebbe essere trattato scientificamente, se non per mezzo delle idee, e che queste nebbie appunto, ed esse soltanto possono dargli consistenza. Sicchè tornando a Platone, quando egli ha fatto una dialettica ideale, ha fatto tutto quel che poteva, tutto quello che può l'ingegno umano. Ben si può esaminare se l'ha fatta perfettamente o no, ma volerne pretendere un'altra, ragionevolmente non si può.

Altri, invece, ritenendo la doppia distinzione, e trovando in Platone accennate due dialettiche, dicono ch'ei le abbia fatte entrambe, ben inteso però con differenti principii, e con opposto processo. Tal'è l'avviso del Ianet nei suoi studii su la Dialettica di Platone. Da prima questo filosofo avverte

[1] *Teosofia*, vol. I, pag. 97.

che la ragione studiata in sè stessa farà apparire il fatto fondamentale che la costituisce, ed a cui Platone dà il nome di *reminiscenza*. Certamente niente ne pare più vero di ciò, che lo studio della ragione in sè debba disvelarci la sua vera origine; ma ecco il fine al quale tende con questo studio il critico francese; « di mostrare, cioè, il doppio movimento della dialettica, talvolta camminando, mercè della reminiscenza, verso la conquista dell'Essere reale; talvolta analizzando, rischiarando, combinando le nozioni, secondo le leggi infallibili della logica e del vero. »[1] Non si può più chiaramente distinguere le due dialettiche, e quanto alla natura del loro procedimento, e quanto al fine ove tendono. La reminiscenza è il moto spotaneo dell'anima verso il suo obbietto, la dialettica è moto riflesso. Ma la reminiscenza non è, se non un mito, ed il suo nome scientifico è l'intelligenza, νόησις, la quale coglie immediatamente il suo obbietto assoluto. La dialettica, come formale, si appoggia invece su la ragione discorsiva, su la διανοία, e muove da principii ipotetici, dei quali non sa dar conto. La νόησις coglie le idee, la διανοία le rischiara, le sviluppa, ne scovre i rapporti; sicchè questa non può, se non tener dietro a quella prima, e da sè non è buona a procacciarsi nessun'idea, lavorando di seconda mano su quelle che la νόησις le ha rifornite.[2] L'occasione poi che spinge la dialettica in traccia del perfetto vien porta dal sensibile, il quale contenendo in sè una contraddizione, fa risalire lo spirito là dove la contraddizione si risolve, ed al contrasto della natura fa succedere l'acquetamento e l'armonia dialettica, di cui sono preludio le matematiche, la musica e l'astronomia. Se non che, se vogliamo credere al Ianet, lo spirito in questo cammino non guadagna nulla di nuovo, non

[1] *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, par P. Janet, pag. 81-82.

[2] « Aussitôt que la νόησις a atteint une idée, la διανοια s'y applique, » pour l'éclaircir, en développer le conséquence, sen découvrir les rapports; et » elles s'accompagnent ainsi mutuellement l'une et l'autre jusqu'au terme...... » Sans doute elle (la dialectique logique) s'applique toujours à des notions que » la νόησις a fournies; mais elle ne cherche pas d'où viennent ces notions; ce » sont des deshypothèses qu'elle considère comme principes, et dont elle développe les conséquences. » Op. cit, pag. 173.

sa dopo più di quello che sapeva prima, perocchè l'idea non si coglie, se non per un'intuizione immediata; ed il lavorio posteriore, se giova ad affinare la vista, non allarga di una linea l'orizzonte intellettuale. Ed anzi la Dialettica risospinge lo spirito all'intuizione primitiva, a ciò che il Ianet chiama lo stato naturale dell'anima. La Dialettica non è, a suo credere, un metodo dimostrativo, perocchè in tal caso ella dovrebbe riuscire a provare l'esistenza del mondo ideale. Ora questo è ciò che non può intervenire, con ciò sia che il mondo ideale non ha punto bisogno di essere provato, poichè noi viviamo in esso: è l'aria che l'anima nostra respira; è la luce che la rischiara. E che le idee siano, posto ancora che non ci fosse la scienza, forse sarebbe difficile a provarlo, se non impossibile; ma fossero ancora, la quistione è di sapere se la Dialettica sia o no un progresso per lo spirito. Da quel che dice il critico francese, parrebbe che la Dialettica platonica fosse un camminare a ritroso, un vero perditempo, che si potrebbe trascurare, non dico senza scapitarci, ma anzi con profitto. L'intuizione; ecco la massima perfezione dello spirito umano. Ma l'intuizione, dico io, l'hanno tutti gli uomini, e non tutti sono Platone, e neppure sono Ianet; dunque un qualche vantaggio ci dev'essere. Ognuno vive, diceva in una sua prelezione non ha guari il professor De Meis, ma non ognuno è un Paracelso. Adunque dall'intuizione alla scienza troppo ci corre. Nè poi la scienza è qualche cosa di estrinseco e di avveniticcio per le idee, dimodochè elle sarebbero beate da sè, quando anche questa importuna non s'intromettesse punto dei fatti loro. La scienza mi pare che sia il risultato delle idee, come le idee sono il principio e la condizione della scienza; e se la scienza non prova le idee, ella certamente le riprova, come l'albero è la riprova della semenza, come il frutto è la riprova del fiore.

Ma lo stesso Ianet sembra aver nella medesima opera conosciuto, che il lavoro dialettico non sia poi quello sciupío di tempo, che ha dato a credere fin qui. Egli osserva anzi, e con molto accorgimento, che col solo esaminare per bene l'idea di Essere si trova, ch'esso non possa star solo, e che allato a lui bisogna che ci sia pure il Non-essere, senza del

quale l'uno assoluto sarebbe stato chiuso nell'indeterminazione e nella morte, senza via di poterne uscire. Il non-essere, questo turbatore del regno pacifico dell' essere, non sarebbe stato mai e poi mai porto dall'intuizione, essendo tutto negativo, e l'intuizione versando soltanto nell' essere. Ora, dico io, se il non-essere serve a Platone per uscire dalle pastoie eleatiche, e se il non essere non è dato dalla intuizione, ma da quella che Ianet chiama Dialettica logica; questo processo non è un fanulla, come prima il critico francese l'aveva descritto.[1] Non si dovrebbe anzi dire, che avendo scosso l'inerzia dell'Essere, e fatta germinare la vita là dove prima non era altro che indeterminazione e morte, non solo facesse qualcosa, ma anzi al contrario fosse la vera causa del tutto? E, dopo tutto ciò, non si potrebbe domandare: qual'è la vera dialettica di Platone, quella che si fonda su la sola intuizione; ovvero quella che all'intuizione, che dà l' essere solo, accoppia un nuovo elemento, il non-essere? Se la vera è quella prima, perchè Platone l'ha tanto con Parmenide, che vi si era trincerato, e non voleva rimuoversene a nessun patto? E se, invece, Platone ha creduto di correggere e di perfezionare il processo eleatico, aggiungendovi il

[1] Mi piace arrecare testualmente i due luoghi del Janet ove pennelleggia con colori sì diversi la Dialettica logica di Platone, affinchè il lettore giudichi se si possono ritenere entrambe le esposizioni, o se invece una si debba di necessità rifiutare, volendosi accettare l'altra.

« La dialectique n'est donc pas une méthode de démonstration dont le » résultat serait de prouver l'existence du monde idéal. Ce monde ideal n'a pas » besoin d'être prouvé, puisque nous y vivons ; c'est l'air que notre âme respire, » c'est la lumière qui éclaire notre vue spirituelle. » Pag. 239.

« La dialectique n'est autre chose que l'effort régulier de l'âme pour re» venir *à l'état naturel, c'est-à-dire, l'intuition directe de la vérité et de l'être.* » Pag. 239.

« C'est ainsi qu'une analyse rigoureuse de l'idée de l'être arrive à dé» montrer, contre Parménide, que l'être n'existe pas seul, mais que le non-être » existe aussi : or, *le non-être étant un principe tout négatif, n'aurait pas été* » *découvert par la seule intuition* (νόησις), *dont l'objet est l'être.* Parménide, » pour avoir ignoré l'art de la dialectique, s'est enfermé dans la contemplation » pure de l'être absolu. S'il eût mieux connu la vraie dialectique, il aurait été » conduit à reconnaitre des différences, des déterminations diverses dans l'unité » absolue; il l'aurait fait sortir de l'indétermination et de la mort. La diversité, la » détermination et la vie auraient eu leur place dans son système comme dans la » réalité. » Pag. 190.

non–essere, e con esso arrecando la determinazione e la vita, non ha dovuto, lui pel primo, credere quest'altra dialettica e migliore e più perfetta? Perchè dunque il Janet rincantuccia quest'ultima forma in un angolo, e la chiama dialettica logica, dovechè s'ingegna d'inciclare l'altra, chiamandola dialettica vera e reale? E questa ultima dialettica perfetta, ch'ei si farebbe coscienza di chiamare metodo logico, se fin qui è stata fondata su la intuizione, ora invece la vedremo poggiare verso l'assoluto con un vero progresso, che non è però progresso logico, ma ideale. Ed ecco il nuovo portento di un cammino che attraversa tutt'i gradi dell'ideale, senza che però fosse un metodo logico.[1] Ora, se queste idee sono tutte gradi dell'essere, e Platone osservò contro Parmenide che con l'essere solo non si va avanti, non si sarebbe dovuto provare questo nuovo modo di procedere coi soli gradi dell'ideale e dell'essere, senza che il non-essere ci entrasse nemmanco per ombra? Con la Dialettica non si va in traccia del generale, ma del puro, sicchè passando d'idea in idea, si va sempre più in là dal meno puro al più puro, finchè non si arriva all'assoluto. Ecco la spiegazione del Janet; ma questo più e questo meno, nonchè questa moltiplicità ideale, come si fa a spiegarli senza non-essere? Ed intanto non-essere non ce n'è, perchè questo reietto non si trova nella vera Dialettica, ma soltanto in quell'altra di più bassa lega, nella dialettica logica. Noi restringiamo tutto il nostro dire in questo dilemma. O le idee sono una reminiscenza, ed un'intuizione, ed allora trovandole bell'e fatte, non si ha un bisogno al mondo del cammino dialettico. Ovvero l'intuizione non ci dà altro che il solo essere, e le altre idee bisogna cavarle dal fondo dell'essere, ed in tal caso il metodo logico e deduttivo è parte integrante della vera Dialettica, e non ne costruisce un'altra a parte. In ambo i casi, di dialettiche non ce n'è altro che una: se non che,

[1] « Ainsi la dialectique n'est pas une méthode logique; il ne faut pas » croire cependant qu'elle soit un simple élan, qui d'un seul bond s'unit » à son objet: elle ne s'élève que progressivement, et en traversant tous les » degrés de l'idéal et de l'être: elle est une marche (πορεία), qui s'accom- » plit suivant une double loi. » Pag. 171.

nel primo la dialettica si restringe alla sola intuizione, e perciò si annulla come processo; dove nel secondo le due dialettiche, che il Janet ha posto tanta cura a distinguere, debbono intrecciarsi insieme e formarne una sola.

Che poi la dialettica, come intuizione, non sia bastante a fornirci le idee, si raccoglie da altri luoghi, in cui il critico francese, quasi dimentico della importanza grandissima attribuita alla νόησις, o la restringe al solo essere, o volendo allargarne la portata, le appresta il sussidio dell'osservazione delle cose sensibili.[1] Così queste ultime non pure danno appiglio alla Dialettica di spiccare il suo volo con la intrinseca contraddizione che racchiudono, ma l'accompagnano in tutto il difficile sentiero. Ad evitare la deduzione delle idee, non si sa quante guise tenta e ritenta, o meglio fa tentare e ritentare a Platone. Una volta ei dice: le idee non si provano, e l'anima le coglie immediatamente e le intuisce. Un'altra volta torna a dire: non tutte le idee s'intuiscono, ma quella sola di essere; e le altre? si deducono? no: ma l'anima le trova viaggiando verso l'assoluto attraverso i gradi dell'ideale. Ma qui non c'è da dire molte parole: o i gradi ideali esistono, e l'anima li vede senza viaggiare; ovvero bisogna che se li faccia da sè, se vuol soffermarvisi, e non cascare nel vuoto per difetto di punti fermi dove si potesse sorreggere. E Janet stretto da questa necessità ricorre all'ultima tavola del naufragio, all'osservazione sensibile.

Ma, da capo, se l'anima è condotta all'intelligenza delle idee dalla osservazione sensibile, e se le idee esistono di un certo modo nelle cose, allora e la intuizione ed il celebre viaggio ideale (πόρεια) sono ben inutili; e, disdegnata la deduzione logica, si rimette in onore una deduzione di minor pregio, la deduzione empirica, e si capovolge il sistema di Platone. Ora Janet si è mostrato sempre alieno da coloro che stimano le idee platoniche venute dal generaleggiare il sensibile, ed anzi istituisce un lunghissimo riscontro per farne risaltare il divario. Qual via adunque gli rimane più a spie-

[1] « Les idées existent d'une certaine manière dans les choses sensibles, » puisque c'est par l'observation des choses sensibles que la méthode dialectique » est conduite à l'intelligence des idées. » Pag. 259.

gare le idee platoniche, s'egli se le ha precluse tutte, e se quell'una per la quale lenta di uscire di questo ginepraio, o rimenasi alle altre, o non mette a nessun luogo ed impedisce ogni uscita? Ed ecco, prima, le considerazioni del Ianet contro la deduzione empirica delle idee.

« La generalizzazione, ei dice, come la dialettica parte dagli obbietti reali; ma l'una ha il suo punto di partenza nelle analogie o rassomiglianze delle cose, l'altra nelle loro contraddizioni. La generalizzazione, a formare le sue prime nozioni, sopprime nei differenti esseri qualcosa della loro realtà, affine di non conservarne altro, che i caratteri che sono loro comuni: la dialettica non sopprime nelle cose, se non la contraddizione. L'una ricerca il genere, l'altra l'essenza. Dal primo passo la generalizzazione ha già abbandonato il dominio del reale per entrare in quello dell'astratto. La dialettica non rifugge dal reale, se non per attingere il perfetto, l'assoluto, l'immobile. Ma in questi due mondi, astratto da un lato, ideale dall'altro, la generalizzazione e la dialettica camminano e s'innalzano ugualmente; se non che, il bisogno dell'una è sempre un più perfetto indeterminato; il bisogno dell'altra sempre un più perfetto ideale. Ciascun progresso della generalizzazione scema l'essere delle sue nozioni; ciascun progresso della dialettica aumenta l'essere delle sue. Il termine della generalizzazione, s'ella ne ha uno, è l'unità vuota, astratta, inesprimibile, impossibile che Platone accascia per tutto con la sua dialettica medesima. Il termine della dialettica è l'essere reale, l'essere vivente, in possesso della plenitudine dell'esistenza, e che largisce a tutto ciò ch'è, sì nel mondo sensibile, come nel mondo intelligibile, l'essere e la verità. »[1]

Dal ragguaglio testè riferito si scorge che tanto l'un processo, come l'altro sono in fondo uno stesso processo, quello del generaleggiare; e se l'uno astrae le differenze, e l'altro l'identico delle cose per farne l'obietto della sua ricerca, ciò non muta la natura dell'andamento. Ciò che il Janet chiama dialettica consiste nel generaleggiare le qualità delle cose; e ciò che invece chiama generalizzazione consi-

[1] Janet, op. cit., pag. 238-239.

ste nel generaleggiare le essenze, accomunandole sempre più sino all'ultima che non patisce una generalità maggiore. Quanto alle qualità, è chiaro che non possono comportare la medesima generalità dell'essere, perchè contenendo essenzialmente qualche differenza, elleno se la perdessero, smetterebbero la propria natura; dovechè le essenze sono sempre essenze sino all'ultima ed indeterminata dell'essere puro, e dell'uno. Nè l'una, nè l'altra però sono la vera dialettica di Platone, non la generalizzazione delle qualità, non l'altra delle essenze; e se il Ianet ritiene la prima, e rifiuta la seconda, egli lo fa senza ragione di sorta. Prima di entrare nella confutazione di questa ultima maniera di risguardare la Dialettica, voglio notare che altri due filosofi hanno parteggiato per la generalizzazione, l'Herbart per la prima, cioè per quella medesima creduta dal Janet la vera Dialettica di Platone; ed il Simon per la seconda.

Secondo Herbart, Platone avendo osservato la contraddizione che proveniva dalla mistura dei sensibili, e dal loro continuo scorrimento, propose che, a trovare le idee, fosse mestieri *lasciarsi addietro le contraddizioni del sensibile, spiccandone nettamente le singole qualità;* dipoi riportare queste qualità ai loro concetti universali, considerarle come conoscenze di obbietti reali, ed in tal modo, ei conchiude, si avranno le idee platoniche, o com'egli le chiama, *le qualità assolute delle cose.* Più brevemente, ei continua, si decomponga il sensibile nell'*Essere* e nella *qualità* (*in das Sein, und das Was*). Quest'ultima al pari del primo non conterrà più contraddizione di sorta, dal momento che non si raduna più in una cosa un vario e contrapposto *quid.* Ora, essendosi rigettate le cose, si può porre assolutamente o l'essere con gli Eleati, o il *quid*, la qualità con Platone; donde scaturisce, pei primi, il principio: l'*Essere è;* pel secondo: *le qualità sono.* [1]

Tal è, secondo l'Herbart, il processo come Platone ha concepito la sua teorica delle idee, ed ognuno può scorgere quanto assomiglia al metodo dialettico esposto non ha guari dal critico francese. D'una cosa però si potrebbe dubitare,

[1] Herbart, *Introd. alla Filof.*, cap. IV.

ed è se Platone sarebbe contento di questa deduzione che gli si vorrebbe accoccare; e se la soluzione sia conciliabile con l'insieme della dottrina platonica. A prima giunta, difatti, si vede che il fondamento di tutta la teorica, in questa ipotesi, sarebbe la sperienza, e Platone invece pone le idee come indipendenti dalla sperienza, e come anteriori a lei, e se non basta, come contrarie; e s'incaponisce tanto in tal opposizione, che se ci è cosa da riprendere in Platone è questo contrasto, che rimane irreconciliato sino all'ultimo. Inoltre, accordandoci col critico tedesco e col francese, che Platone avesse cercato di risolvere la contraddizione delle cose, e che le *qualità assolute*, o il *puro* gliene porgesse il modo; chi non vede poi che la contraddizione sarebbe risoluta soltanto a metà? Ecco, difatti, come dice Socrate nell'introduzione del Parmenide. « Laddove alcuno pigli a dimostrar che son molti e uno coteste cose, pietre, legna e simili; diremo ch'esso abbia provato che son molti e uno, non che l'uno è molti, e il molti uno: e allor non divolgherà al mondo una novella maravigliosa, ma quello in che avremmo tutti buono accordo. Se dipoi, come ti dicev'ora, mi distingua e ponga separatamente le spezie di per sè, per esempio, la simiglianza e la dissimiglianza, il molti e l'uno, la quiete e il moto e via via; e pruovi ch'elleno dentro da sè medesime possano meschiarsi e discernere, sì ch'io ne sarei stupefatto, o Zenone. Quella parte io ce la vedo trattata con molto valore: nondimeno, tel vo' dire, prenderei più ammirazione se cotesta difficoltà, la qual mi avete mostrata d'essere implicata nelle cose sensibili, persona mostrassemi in tutto implicata entro alle medesime spezie che s'apprendono dalla mente. » Da questo che Socrate obietta a Zenone si scorge qual fosse l'ultimo scopo al quale badava il filosofo ateniese, e dove paravano tutte le soluzioni preliminari della contraddizione dei sensibili. Il nodo di tutto il sistema platonico pare dunque consistere nella contraddizione ideale più che nella contraddizione sensibile, la quale era stata già colta dall'ultimo campione della scuola eleatica. Or dopo che avrete avute le qualità assolute, e le essenze pure, coteste medesime si rivolteranno l'una contro l'altra e partoriranno una contrad-

dizione ben più intricata e difficile a conciliare, che non sia stata quella del mondo sensibile. Di questa seconda contraddizione, della quale faceva tanto caso Platone, non si fa motto nè da Herbart, nè da Janet; perciò il processo, ch'eglino attribuiscono a Platone, non può essere la vera Dialettica di Platone. Molto meno poi regge l'altro che fa della Dialettica una continua generalizzazione delle essenze, e che riduce il divario che corre tra le idee al solo quantitativo, ad una quistione di più e di meno. Tal è il processo ritenuto da Giulio Simon.

Questo filosofo avvisa che la dialettica sospinge sempre avanti lo spirito, e muovendo dalla moltiplicità delle cose sensibili, le raccoglie da prima nelle idee; e dipoi imbattendosi nella moltiplicità ideale, s'ingegna di sciogliersene parimenti, e di rifugiarsi in un'unità superiore, finchè non pervenga da ultimo all'Unità suprema, di là dalla quale non avanzi più nulla. Ed affinchè l'unità possa veramente meritarsi questo nome, e considerarsi come il non ipotetico termine di cui va in traccia la dialettica, bisogna ch'ella non comporti ulteriori astrazioni; altrimenti il còmpito della dialettica non sarebbe peranco fornito. Or qual'è la mèta ultima in cui lo spirito possa sostare con la certezza, che non ci sia più nulla al di là? Qui il Simon nota esser avvenuto un dissidio tra i seguaci della dialettica, o meglio di questa dialettica, che fu detta eziandio platonica. Imperocchè alcuni vollero vedere indicato questo ultimo termine nel sesto libro della Repubblica, dove si accenna ad alcun chè di là dall'essenza, dimodochè l'ultimo fine della dialettica era per loro l'uno sparutissimo, scompagnato perfino dalla esistenza. Ed altri, invece, fecero una cosa dell'uno e dell'essere, e considerarono questo o quello indifferentemente come il risultato del processo platonico. Nell'un modo e nell'altro però, lo spirito si fermava per la ragione, che non aveva più come andare più avanti, e perchè l'astrazione era arrivata al colmo, nè di là da essa unità rimaneva altro, che il nulla ed il vuoto. [1]

[1] C'est là (l'unité absolue), et là seulement que l'abstraction peut s'arrê- » ter; parce que c'est là seulement qu'il lui devient impossible d'aller plus

Ma cotesta unità ignuda e sparuta era poi veramente la mèta a cui tendeva Platone? Questo è ciò che non si potrebbe dire, chi guardasse Platone nell'insieme di tutt'i dialoghi, e non già nel solo metodo insegnato nel sesto della Repubblica. Imperocchè se ivi Platone insegna il modo di salire dalla moltiplicità all'uno, altrove e segnatamente nel Parmenide insegna altresì il modo di ridiscendere dall'uno al moltiplice; il che non hanno abbastanza avvertito coloro che hanno fatto consistere tutta quanta la dialettica nella prima maniera soltanto, in quella del sollevarsi verso l'uno, che ne costituisce una parte sola, e forse la meno importante, e la meno difficile. Ora il Simon se da una parte si accorge avvedutamente, che questa fu per l'appunto la via che menò gli Alessandrini alle alture inaccessibili, dove si occulta la loro solitaria unità, non discerne con pari accorgimento, che Platone non si avviò per questa sola via, e confonde il metodo della Repubblica con quello del Parmenide.[1] Ora, se nella Repubblica Platone insegna come si faccia a risalire all'uno, nel Parmenide per contrario mostra il magistero della discesa, senza la quale la risalita sarebbe affatto impossibile. Queste due ricerche non sono certamente le stesse, e la seconda è di gran lunga più malagevole della prima, perocchè come diceva ancora il Bruno, ripetendo la regola di Platone, ritrovare il punto di riunione non è il più grande secreto; ma sviluppare fuori dell'istesso anche il suo contrario, questo è proprio del più profondo segreto dell'arte. È da maravigliare intanto come la più parte dei critici siansi fermati a considerare la dialettica di Platone in quel che concerne la sola salita dal moltiplice all'uno, ed abbiamo

» loin...... La dialectique livre aux platoniciens l'unité comme principe suprême, » mais l'unité, en quelque sorte nue. » *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, par Jules Simon, pag. 167.

[1] « L'histoire s'est chargée de cette démonstration; car c'est précisément » par les mêmes raisons dont se serait servi Aristote pour réfuter Platon, que les » Alexandrins se sont efforcés d'établir l'identité de leur théodicée et de celle de » Platon: ce n'est que par les conclusions que les doctrines d'Aristote et des » Alexandrins en particulier me paraissent fausses. Philosophiquement et histori- » quement, il y a dans le sixième livre de la *République* et dans le *Parménide* » de quoi expliquer leur erreur et celle d'Aristote. » Simon, op. cit, pag. 161.

trascurata la parte più rilevante e più sostanzievole del metodo. In generale questo difetto s'insinua in tutt'i critici francesi, i quali si sono fitti in mente di non voler trovare in Platone altro, se non quello che loro pare buono che ci si trovi. Sicchè non volendo sentire a parlare di deduzione ideale, han tenuto conto della sola induzione, ed hanno mostrato un'immagine monca e dimezzata della imperfetta, se vuoi, ma grandiosa dialettica di Platone. Uno scrittore che abbiamo mentovato più volte, e che ha scritto di proposito un libro su la Dialettica platonica e sui riscontri ch'ella ha con quella di Hegel, ha svelato senza infingimenti il suo disegno, ch'è quello di mostrare come la dialettica del filosofo greco sia tutta il rovescio dell'altra del filosofo tedesco. Or con queste preoccupazioni nell'animo non di rado incontra di chiudere a bella posta gli occhi per smania di dire che il sole non ci è. A lui ha risposto per le rime, e con molto rigore di logica il professor Vera per quel che si aspetta al riscontro delle due dialettiche, e chi avesse vaghezza di sapere tutt'i particolari della discussione, ricorra all'opera del Vera che ha per titolo: l'Heghelianismo e la Filosofia. Io mi limito ad accennare i punti cardinali della critica del Janet, e della risposta del Vera.

Il Janet dice, adunque, che la deduzione platonica sta soltanto in ciò, ch'essendo data un'idea pura, si prova come, se fosse sola, contraddirebbe a sè stessa, dimodochè non potrebbe essere. Il multiplo solo, a mo'd'esempio, non può stare senza l'uno; e questo alla sua volta non può stare senza il multiplo. Per Hegel invece c'è qualcosa di più; perocchè non contento a dedurre la contraddizione della idea data, ei pretende che questa contraddizione sia feconda, che partorisca una terza idea, che non era punto data nelle due precedenti, e che intanto è la verità di quelle due. Il Janet distingue questi due metodi con due nomi differenti, chiamando metodo logico e dimostrativo quello di Platone: buono soltanto a schiarire le idee, ad applicarle, a confutare, e nulla più; e metodo *inquisitivo* o di scoverta quello di Hegel. Il Vera per contrario sostiene che il metodo di Platone e quello di Hegel siano tutt'uno, e se in qualcosa si

differenziano è soltanto nella maggior perfezione che la Dialettica ha raggiunto con Hegel. Imperocchè dove Platone coglie l'idea con un metodo esteriore, e perciò non la dimostra, Hegel va sino alla sua intima essenza, e ne mostra che cosa veramente è; e dove Platone lascia i contrarj, l'uno dirimpetto all'altro senza conciliarli, Hegel li concilia nella loro unità.[1] Ma su questo argomento ci rifaremo più largamente dopo aver esposto il processo seguito da Platone nel Parmenide.

Quale fosse il metodo della deduzione ideale insegnato nel dialogo che stiamo esaminando è apertamente designato dallo stesso Parmenide, il quale dice così a Socrate, giovanetto, che nel richiede. « È mestieri, ei gli dice, non solamente, qualcosa supponendo che sia, di veder ciò che consegua; ma eziandio di veder ciò che consegua supponendo ch'ella non sia, se vuo' tu più esercitarti.... Per esempio, su la questione del molti proposta da Zenone qui: imprima, se supponi che il molti ci sia, dèi notar ciò che intervenga e a esso in riguardo a sè e all'uno, e all'uno in riguardo a sè e al molti: e se supponi ch'e' non ci sia, dèi novellamente mirare ciò che derivi all'uno e al molti, in contemplazione a loro medesimi, e iscambievolmente. » Adunque la condotta del dialogo procede per posizione, e per negazione di un'idea, squadrata nell'un caso e nell'altro tanto assolutamente, come relativamente.

Supponendo da prima che l'uno sia ei solo, senz'altra aggiunta, esso non è il molti; perciò non avrà parti, perciò non si potrà dire che fosse un tutto. Se non ha parti, non avrà nè principio, nè mezzo, nè fine, sicchè sarà interminato, e mancando di termini non avrà forma nè figura di sorta. Inoltre ei non è dovechesia, perchè non può essere nè in sè, nè in altra cosa. Non in sè, perchè non può essere ad un tempo contenente e contenuto; non in altra cosa, perchè da nessuna non può essere tocco nè abbracciato, appunto per la sua indeterminatezza, che nol fa cogliere nè terminare da nessuna cosa. Ei, di nuovo, non potrà muo-

[1] Riscontra Vera, *L'Hegelianisme et la Philosophie*, pag. 153.

versi nè alterandosi, perchè così lascerebbe di essere uno, dopo alteratosi; nè tramutandosi di un luogo in un altro, perchè da nessuna cosa può mai essere contenuto. Nè si potrà dire con miglior ragione che stia in riposo, dovendo in questa ipotesi occupare sempre il medesimo luogo; il che non può fare. Non è nè identico a sè, nè alle altre cose; e, guardate! nemmeno diverso nè da sè, nè da altro. Imperocchè se fosse identico alle altre cose, non sarebbe più uno, come chi fosse il medesimo col molti: se fosse diverso da sè, non sarebbe parimenti uno, perchè la sua natura è appunto di essere uno. Ma l'uno non è il medesimo, vale a dire, che l'idea dell'uno è ben altra dall'idea del medesimo; sicchè, in quanto ch'ei si dice uno, non si potrà da sè dire medesimo; adunque l'uno, come tale, non è il medesimo con nessuna cosa, nemmeno con sè. Similmente l'uno non è il diverso, vale a dire l'idea dell'uno è tutt'altra dall'idea del diverso, cosicchè l'uno, in quanto uno, non si può dire diverso da nessuna cosa, nemmeno dalle altre cose. Affinchè l'uno potesse chiamarsi medesimo o diverso, dovrebbe considerarsi non più come solo uno, ma come partecipe con queste idee, dalle quali nel caso nostro si suppone stralciato. Su le idee di medesimezza e di diversità si fondano quelle di simiglianza, e di dissimiglianza, come le altre di uguaglianza e di disuguaglianza; dimanierachè negate che si sono quelle prime dell'uno, bisogna per forza negare queste che ne derivano. Ora senza l'uguaglianza ei non potrà partecipare al tempo, e senza questa partecipazione gli è tolto il modo di partecipare al divenire ed all'essere. Levatogli l'essere non potrà più essere nè sentito, nè opinato, nè conosciuto: ei non sarà più nulla, nemmeno uno. Così l'uno, supposto solo, finisce con l'annientarsi: tal è il primo atto di questo grandioso dramma ideale; nel quale già il lettore avrà riconosciuto qualche riscontro con il processo del Sofista, dove l'ente considerato solo senza il non-ente, ch'è il suo contrario, come il molti è qui il contrario dell'uno, finisce eziandio con l'annullarsi, non si potendo in nessuna guisa cogliere dallo spirito che ne va in traccia. Parmenide ripropone da capo la ricerca dell'uno, non

più in quanto egli fosse disgiunto da ogni altra idea, ma anzi in quanto accoppiato con l'idea dell'essere; onde se la prima ipotesi si poteva esprimere: se l'uno è uno; questa seconda per contrario si può formolare: se l'uno è l'ente. Perchè adunque si possa dire che l'uno è l'ente, si richiede ch'ei comunichi con l'essere; dimodochè l'ente uno sarebbe in cotal guisa un tutto, le cui parti sono l'uno, e l'essere. Ma ciascuna di coteste parti essendo anch'ella una, contiene alla sua volta tanto l'uno, come l'essere; e così via via, cotalchè ciascuna parte, dal canto suo, induandosi non si può mai trovarne nessuna, la quale sia solamente una. Il perchè l'uno appaiato con l'essere rinchiude una moltiplicità interminata, la quale si protende e si rinnovella in tutte le sue parti, all'infinito.

Nè l'uno acquista una siffatta moltiplicità dalla comunanza che ha con l'essere; chè pur se si esaminasse discompagnato da questo, la moltiplicità non pertanto risorgerebbe, sol che si mettesse in relazione con l'essere, fosse anche relazione di diversità. Difatti se l'uno è diverso dall'essere, certo che non è diverso da lui, in quanto ch'è uno, ma per l'idea di diversità; cosicchè l'uno, l'essere, il diverso si debbono considerare come tre idee distinte. Ora pigliando due di queste idee, quali che si vogliano, elleno si chiamano due, e perciò ciascuna di esse bisogna che sia una. Così l'uno si trova spartito in più, e nasce il numero. Dall'uno adunque, pur quando si consideri come distinto dall'essere, nasce il numero, e col numero la moltitudine. Ed ogni parte avendo l'essere, è anch'ella una qualcosa; cosicchè l'uno si truova spartito dall'essere nel molti. Ma le parti sono contenute dal tutto, dunque il molti sarà contenuto nell'uno, e questo sarà uno e molti, tutto e parti, terminato ed interminato. Ed essendo tutto avrà principio, mezzo e fine, perciò forma e figura. Inoltre l'uno, considerato come tutto, sarà in sè ed in altro; come tutte le parti egli è in sè, come tutto è in altro. E valga il vero: tutte le parti sono contenute nel tutto, ma tutte le parti sono il tutto, dunque l'uno come tutte le parti è contenuto nell'uno come tutto; ovvero l'uno è contenuto nell'uno. D'altra parte il tutto

non è in tutte le parti, nè in alcune, nè in una; dunque non è più in sè, ma bisogna che sia in altro, ovvero che non sia in alcun luogo, il che sarebbe assurdo. Non è in tutte le parti, perchè se fosse in tutte, dovrebbe essere in una; ed in una non può essere, perchè il tutto non è la parte. Non è in alcune, perchè così il meno sarebbe uguale al più. L'uno adunque è in sè, ed è in altro. Ora in quanto è in sè, egli quieta: in quanto è in altro, si muove; sicchè l'uno è in quiete ed in moto.

Platone arrivato a questo punto vuol provare dell'uno le idee di medesimezza e di diversità, e tra queste due alloga la relazione di tutto e di parte, che non è veramente nè medesimezza, nè differenza, ma l'una e l'altra insieme, sicchè il tutto non si può dire che sia in tutto identico, nè in tutto diverso dalla parte. Poste le quali cose, ei ripiglia così. L'uno è identico tanto con sè, come con le altre cose; e simigliantemente, egli è diverso da sè, e dalle altre cose.

Primamente, se l'uno non è nè diverso da sè; nè parte, nè tutto di sè stesso, è forza che sia il medesimo. Ora chi direbbe che l'uno sia diverso dall'uno? E poi; come dire, ch'egli sia tutto verso a sè stesso, ovvero parte? Adunque il tutto, rimane che sia il medesimo con sè stesso. Ma esso, in quanto è in altro, si può dire diverso da sè; sicchè sarà medesimo con sè, e da sè diverso. Guardiamolo ora in comparazione con le altre cose, e sotto questo nuovo rispetto ei ne parrà eziandio ed identico e diverso. Già quando si parla di cose che non sono l'uno, s'intende ch'elle siano diverse da lui, perciò anch'egli sarà diverso da queste altre cose. Ora, d'altra parte, il diverso ha siffatta natura, ch'ei non possa stare mai nel medesimo, conciosiachè se ci fosse per qualunque spazio di tempo benchè picciolissimo, ne distruggerebbe l'essenza. Sicchè nè l'uno, nè le cose non uno possono patire in sè il diverso: così l'uno non sarà diverso dalle altre cose. Imperocchè la diversità l'uno non l'avrebbe da sè, come uno, ma in quanto accoglierebbe la natura del diverso; levata adunque la partecipazione al diverso come impossibile, l'uno non si potrà più dire diverso da nessuna cosa; e non essendo diverso, sarà medesimo. Raccogliendo

perciò tutte le ragioni sovraesposte, l'uno è medesimo con sè e con le altre cose; è diverso da sè e dalle altre cose. Lo stesso processo si può applicare alle idee di simiglianza e di dissomiglianza, come alle altre di egualità e di disugualianza, come a quelle che rampollano tutte dalla medesimezza e dalla diversità in quanto si contemplano nella qualità, o nella quantità. E procedendo nella serie di queste deduzioni; l'uno essendo tutto ha ragione di contenente e di contenuto; onde gli derivano nuove contraddizioni di toccamenti. Imperocchè si può dire di lui che tocchi sè stesso, e che no; che tocchi le altre cose, e che non le tocchi. E, difatti, l'uno si contiene in sè e nelle altre cose; perciò bisogna che tocchi sè e le altre cose. Per un altro verso, al contrario, bisogna ch'ei non tocchi sè, perocchè a far questo ei dovrebbe giacere a costa a sè, e nol può, chè in tal caso dovrebbe essere due, e non più uno. Per le altre cose poi, ei non può toccarle per questa ragione, che non essendo elleno nè l'uno, nè parti di lui, non fanno numero; e mancando di unione, non sono capevoli di contatto.

Inoltre essendo l'uno accoppiato con l'essere, si dice di lui che è, vale a dire partecipa non solo all'essere, ma al tempo presente, sotto la cui forma gli si attribuisce l'essere. Ed il tempo essendo fluente, a lui apparterrà eziandio il divenire, e sarà capace non pure di scienza, ma e di opinione e di sensazione.

Visto che l'uno potesse considerarsi una volta solo, ed una volta accoppiato con l'essere, è chiaro come dipoi debba disaminarsi come avvenga ch'egli passi dal primo stato al secondo, dallo isolamento alla comunione. Questo passaggio soltanto può chiarire la vera causa, perchè egli accolga in sè sì dispaiate qualità. Or questo tramezzo è il divenire, che secondo Platone succede nel *momento*; ed ecco com'ei lo descrive con le sue proprie parole. « Nissun tempo dipoi avvi, nel quale cosa possa insieme nè moversi, nè stare. No certamente. Ma cosa neanco muta, senza mutare. Chè è impossibile. Quando adunque muta? Dappoi che non muta in quello che si move, nè mentrechè è in tempo. No, senza fallo. Forse che è questo meraviglioso, nel quale allora è,

quando muta? Quale? Il momento: imperocchè il momento sembra significar cotal cosa che da esso muta in una o in altra condizione. Conciosiachè nè muti dallo stato stante tuttavia, nè muti dal moto ancora moventesi; ma il momento, questa cotal natura maravigliosa s'interpone infra il moto e la quiete, ed è fuori di tempo, e in esso e da esso quello che si move muta nello stare, e quello che sta nel moversi. Così sembra. L'uno adunque se sta e si move, muta in una e in altra condizione; conciosiachè solamente così possa fare tutt'a due le cose. E mutando, muta nel momento; e quando muta, non è in verun tempo; e nè si move allora, nè sta. No. Per avventura esso è verso le altre mutazioni, somigliantemente? Quando egli dall'essere muti nel perire, o dal non essere nel diventare, allora egli diviene in mezzo cotai moti e stati; e non è allora, e neppure non è; non diventa, e nemmanco perisce? Così pare. »[1]

Il contenuto del Parmenide si risolve adunque in una trilogia, ch'esprime il ritmo della dialettica vera di Platone. La prima parte presenta l'idea solitaria dell'uno, e l'annulla. La seconda presenta la medesima idea appaiata con quella del non uno, o dell'essere, e la mostra in questo connubio implicata nella contraddizione. La terza parte risolve la contraddizione col *momento*, ch'è il diventare. Queste tre parti muovono da tre ipotesi, che si possono formulare così: 1ª se l'uno è uno; 2ª se l'uno è ente; 3ª se l'uno diventa ente; ed elle riescono a tre risultati, che sono il nulla nel primo caso, la contraddizione nel secondo, la realtà nel terzo. L'uno, il non-uno, o l'essere, ed il momento sono i gradi pei quali discorre la dialettica platonica. Ed il terzo grado, ossia il momento è la conciliazione della contraddizione trovata nel secondo, nella stessa guisa come la contraddizione del secondo è introdotta ad uscire dal nulla assoluto a cui metteva capo il primo. L'uno solo si annullava; l'uno-molti si contraddiceva; l'uno che diventa molti scioglie la contraddizione e spiega la ragione delle idee e delle cose. Ma dove si è trovato l'uno? Come si è

[1] Platone, *Parménide*. Trad. da Francesco Acri.

passato dall'Ente del Sofista all'uno del Parmenide? È questo il principio non ipotetico da cui deve partire, ed a cui deve arrivare la Dialettica? Ecco la prima lacuna del processo platonico. Inoltre: qual è il risultamento del divenire? Perchè alla contraddizione, affinchè vada risoluta, è necessario il divenire? Ecco l'altra lacuna; e come la prima lasciava nell'ombra il principio, questa seconda nasconde il risultato. Forse ancora il passaggio dall'idea alla sua manifestazione estrinseca non apparisce limpidamente, e sebbene vi lampeggia la natura dell'alterità, la quale spinge l'idea a qualcosa di esternamente oppostole, nondimeno ella non vi è definita sì rilevatamente, che possa fornire una spiegazione lucida, e da contentare del tutto la ragione. Dei tre contrasti che si verificano tra l'ente ed il non-ente, tra l'uno e il molti, tra il medesimo e l'altro, Platone lumeggia i due primi a preferenza, e tentenna poi nel determinare questo ultimo, e più ancora nel risolverlo; dimodochè l'altro ora pare riferirsi alle idee, ed ora alla relazione che passa tra lei e qualcos'altro posto fuori di lei. Nel Sofista l'altro è rappresentato dal non-ente, ch'è anche lui un'idea; nel Parmenide dal molti, che talvolta è ideale, e tal'altra no; e nel Timeo, dov'esso è qualcos'altro dall'idea, ossia dove sarebbe il vero altro dell'idea, vi apparisce come solo altro, come materia che non è legata all'idea, e che vi si unisce per vincoli estrinseci, quando invece si doveva far rampollare dalla medesima essenza ideale. Ora questa ultima determinazione vi manca, e la materia platonica sembra un intruso nel suo sistema, un importuno che si vorrebbe cacciar di casa e che non si può, non sapendosene far senza. Che se talvolta Platone accenna alla necessità della materia, oltrechè si tiene per una maleaugurata necessità, non fa nemmanco vedere donde ella provenga, e dove tenda. Il perchè si è ricorso a cadute ed a perturbazioni del mondo ideale, favole inesplicate ed inesplicabili dalle quali la scienza non può trarre nessun profitto, ed anzi dovrebbe guardarsene per non parere bambina o imbarbogita.

Lo Stallbaum ha visto l'origine di questa necessità nella natura della relazione, nella quale Platone ha fatto consi-

stere l'essenza dell'idea, ed ha creduto che cotesto solo accennarvi renda bastevole ragione dell'esistenza della materia.[1] Noi senza negare, che sebbene da parecchi luoghi sparsi qua e là si possa raccogliere questo pensamento intorno al passaggio dal mondo ideale al mondo sensibile, esso però non vi è mai scientificamente dedotto, e, nonchè potervisi avere in conto di verità scientifica, vi ha anzi l'aria di un desiderio impotente, o di un presentimento e di una speranza balenata alla mente del filosofo greco, che, quandochesia, quest'ultima barriera che teneva lontani i due mondi sarebbe ancor essa abbattuta dal sempre crescente signoreggiare dello spirito. Ma egli non vi giunse, e salutato da lontano questo nuovo avvenire della filosofia, si tenne stretto alle sue idee. Fu superbo fastidio delle cose sensibili, che non gliele fece cercar ben addentro; ovvero sconforto di legarle alle idee che gli parvero di natura sì opposta? Forse da prima fu dispregio, chè trovolle messe in discredito dagli Eleatici, e descritte per troppo scorrevoli da Eraclito; negli anni più maturi poi facilmente fu preso dallo sconforto di spiegarle, perocchè negli ultimi dialoghi non si travagliò, se non intorno a questo legame. E l'una o l'altra di queste cause che lo avesse tenuto discosto dal sensibile, non è men vero però, che al suo edificio manca, non dico uno dei migliori ornamenti, ma, come nota Kant, il fondamento medesimo, ed al volo ch'ei spicca manca l'aria, che potesse sostenere il remeggio delle ali. La leggera colomba, dice Kant, in quel ch'ella fende con volo rapido e libero l'aria, e che ne sente la resistenza, potrebbe per avventura credere di volar meglio nel vuoto. E così, ei soggiunge, che intervenne di Platone, il quale disdegnando il mondo sensibile, si slanciò, su le ali delle idee, nello spazio vuoto del-

[1] « Plato e relationis natura enti finito propria hoc collegit, esse ei ex- » trinsecus aliquid oppositum, ad quod ipsum veluti niteretur. » Stallbaum, *Prolog. in Parmènid*, lib. I, sect. IV.

» Finitae autem naturae profecto ea est ratio, ut semper aliquo futatur » condicionis statu nec in se solo conquiescat. Quocirca unum, quatenus to- » tum aliquid efficit, prorsus necesse est, etiam externa aliqua gandeat ratio- » ne. » Idem, op cit., lib. I, sect. V.

l'intendimento puro; nè s'accòrse, che per sforzi che facesse, non gli veniva fatto d'inoltrarsi, perocchè mancava del sostegno necessario.[1] Or questa critica che gli muove Kant, noi vedremo tra poco che gli fosse stata fatta da Aristotile, e che il difetto del sistema platonico saltò subito negli occhi; il che dà segno non pure del fino accorgimento del discepolo, ma, chi ben vi ponga mente, del rigore eziandio della deduzione platonica, la quale non lasciava luogo a dubitare in qual parte ella zoppicasse, e si scostasse dalla consueta connessione di cui aveva fatto sì buona prova.

Con tutti questi difetti però la Dialettica di Platone non lascia di essere il più grandioso monumento, di che possa gloriarsi non sola la Grecia, ma l'ingegno umano. Un'altra opera soltanto può reggere al suo paragone, ed è la Metafisica di Aristotile; e di poi si avranno a contare parecchi secoli, prima d'imbattersi in qualche altro lavoro che le si possa assomigliare. La maravigliosa Dialettica hegeliana, ridotta a maggior rigore deduttivo ed aggrandita dal corso di meglio che ventidue secoli, non si può negare che sia modellata sopra di lei. Le prime tre categorie di Hegel, l'essere, il non-essere ed il divenire, non ricordano l'uno (τὸ ἕν), l'ente (τὸ ὄν), ed il momento (τὸ ἐξαίφνης) del Parmenide? Ben si potranno aver a dispetto siffatti riscontri, ma non per questo lasceranno di essere veri; non per questo lo spirito umano non riconoscerà, tosto o tardi, in queste due produzioni poste a sì grande distanza e tanto somiglianti, l'orma profonda e durabile ch'egli stampa passando attraverso dei secoli. E quando le pregiudicate opinioni, e le paurose fantasime si dilegueranno all'apparire del rigido vero, allora si porrà mano a tesoreggiare la nascosa virtù della scienza, e s'insinuerà nella vita dei popoli, dove non potrà mancare di produrre i frutti, di cui nel filosofo greco abbiamo sorpreso il germe primo e fecondo. Platone par di rinverdire nella scienza e nell'arte moderna, e di rifiorire di nuova gioventù. In Germania Goëthe vi ha imparato la movenza del dialogo e la vita drammatica, Hegel la legge

[1] Kant, *Critica della Ragion pura*, vol. I. Introd.

della severa dialettica; in Italia Vico vi attinse lo schema della Scienza Nuova, e Rosmini il principio del Nuovo Saggio, ed a lui bisognerà ricorrere ogni volta che si vorranno scandagliare davvero le profonde origini dell' umano pensiero.

Digitized by Google

CAPITOLO SETTIMO.

POLEMICA DI ARISTOTELE CONTRO LE IDEE PLATONICHE.

—

Una delle lotte più vive e gigantesche che ci sia dato incontrare nella storia della filosofia è certamente quella che vediamo ingaggiata tra Platone ed Aristotile a proposito della teorica delle Idee. E se la Metafisica dello Stagirita è stata chiamata dal Cousin l'Iliade della filosofia, chiunque avrà avuto la ventura di percorrerla da capo a fondo, saprà che questa polemica vi si ritrova a principio ed infine; che stava sempre in mente all'autore di combattere la dottrina del suo maestro, appunto perchè la teneva per la più seria e la più fondata di quelle ch'erano state proposte a sciogliere il problema principale della Scienza. La polemica su le idee è il combattimento di Achille e di Ettore in questa nuova e grandiosa Iliade. La chiami pure critica da maestro di scuola lo Schleiermacher, che tutti si accorderanno nel riconoscerne il vigore e l'importanza, salvo coloro i quali vogliono parer singolari col contrastare alle opinioni più divolgate. Prima però di poter valutare il pregio della critica bisogna toccare di una ricerca preliminare, che si è molto agitata dagli storiografi della filosofia, vale a dire se Aristotile, a combattere più agevolmente gli argomenti del suo maestro, ne avesse mutata la sostanza, e vi avesse portato modificazioni tali, da non potersi più dire che quella che

s'impugna sia più la genuina dottrina di Platone. E posto che la mutazione fosse innegabile, bisogna inoltre scrutare l'intendimento di Aristotile, ed additare, fin dove è possibile, la vera causa che lo ha fatto risolvere a ciò. Data che siasi acconcia risposta alle due domande accennate, entreremo più fidenti nella discussione delle difficoltà, e scorgeremo quando elle imbroccano nel segno, e quando invece i colpi vanno perduti, e non colgono il vero Platone. E su le due prime indagini mi varrò massimamente delle accurate osservazioni dello Zeller, che mi paiono le più gravi di quelle che mi abbia veduto su questo proposito.

Innanzi tratto si vuol notare che la esposizione della natura delle idee, come si trova originariamente nei dialoghi di Platone diversifica da quella che ce ne ha lasciata Aristotile. Tutte le differenze si possono adunare in una precipua ed essenziale, che versa su la relazione che le idee hanno con la materia. Imperocchè in Platone le idee si mostrano sempre come di natura opposta alla materia, essendo quelle fornite di una nota caratteristica tutta contraria a quella che contrassegna il sensibile. Le idee hanno per nota l'identico, le cose sensibili l'infinito; le une e le altre però si accordano, direi quasi, formalmente, in quanto sono entrambe uno e molti. Ma la moltiplicità ideale, secondo Platone, è anch'ella identica, dovechè la moltiplicità sensibile è infinita, ch'è quanto dire indeterminata e scorrevole. In Aristotile invece le idee platoniche sono costruite con gli elementi medesimi, ed aventi la medesima natura di quelli ch'entrano nella formazione del sensibile. Sicchè nelle idee ci entra la infinità, ossia la materia; e noi abbiamo veduto che lo Stallbaum che si fa schermo dell'autorità aristotelica sostiene che il Parmenide insegnasse la generazione ideale proveniente dall'uno infinito, ch'è la materia delle idee. Ora se le idee si compongono degli stessi elementi che le cose, i due mondi ideale e sensibile, o ne fanno un solo, o l'uno è il raddoppiamento inutile dell'altro. Le due esposizioni adunque si oppongono per diametro; la platonica ammettendo la materia come l'altro assoluto dell'idea, l'aristotelica invece facendo entrare la materia sì nel mondo

sensibile, come nell'ideale; e così togliendo l'infinito dissidio che ci avea posto Platone, ma snaturando la struttura originaria che il suo maestro avea congegnato di questi due mondi. Su questa divergenza fondamentale si fondano di poi, come vedremo, la più parte delle obbiezioni aristoteliche. Ora perchè egli s'indusse a modificare così la dottrina delle idee avanti di accingersi a combatterla? Ecco la domanda, che si affaccia alla mente da sè dopo le cose anzidette.

La mente logica di Aristotile, come nota lo Zeller, tendeva sempre a determinatezza in ogni cosa; sicchè avendo cercato di spiegarsi come le idee potessero essere cause delle cose sensibili, secondochè aveva sentenziato Platone, ei non seppe vedere altra ragione, se non la medesimezza degli elementi, onde le une e le altre sono formate. La causalità delle idee insegnata da Platone ha dunque condotto Aristotile all'identità degli elementi così delle cose fatte come delle idee efficienti. Se la materia non fosse stata anche nelle idee, come si sarebbe trovata nelle cose, e donde venuta? Aristotile ha racconciato Platone secondo la sua maniera di filosofare, e stimando di entrar meglio nel pensiero di lui, e di renderlo più coerente con sè stesso. Se non che, in questo caso, ei gli faceva ammettere due mondi, che, poco su poco giù erano tutt'uno, e che non valeva il pregio di raddoppiare senza veruna necessità. Chè bisogno ci era più di un oltremondo, quando quello aveva e la stessa natura e gli stessi elementi di questo nostro? Solo divario che avanzava nella esposizione aristotelica era l'immutabilità nel mondo ideale, e la mutabilità nel sensibile: fate che il sensibile sia eterno, ed eccotelo ideale anche lui. Così Aristotile aveva ragione di chiamare le idee platoniche *sensibili eterni*. Platone invece aveva inteso tener discosti i due mondi per ben più profondo dissidio, avendo fatto l'uno di elementi tutti identici, e l'altro in vece essendo implicato nella materia infinita: aveva raddoppiato gli elementi costitutivi, ma aveva spiegato, almeno a modo suo, la necessità dei due mondi, che Aristotile fece sparire. Ma questi non fu spinto a ciò, se non dalla logica, dalla inclinazione del suo

ingegno, dal bisogno di spiegarsi i pensamenti del suo maestro e di renderli coerenti. Non ignoranza del pensiero platonico, al cui sviluppo aveva tenuto dietro per molti anni; nè invidia, la quale si annida soltanto negli animi volgari ed abbietti, avrebbero potuto determinare Aristotile a questa mutazione. [1]

Il Weisse recentemente per accordare l'esposizione aristotelica con la platonica ha escogitato un'ingegnosa congettura, a cui non manca altro, che di essere convalidata da qualche autorità esplicita dei due filosofi greci. Egli adunque ha opinato che gli elementi delle idee e delle cose sensibili fossero gli stessi, come ha detto Aristotile, e che intanto le idee e le cose fossero essenzialmente diverse, come ha sostenuto Platone; ed egli ha fondato cotesto divario non su gli elementi, ma su la relazione diversa che hanno nei due mondi. Il mondo materiale sarebbe nato per uno scadimento dal dominio ideale; sicchè mentre in questo signoreggiava l'unità su l'illimitata materia, scaduto che fu, la materia prese il sopravvento su l'unità e circondolla della sua illimitatezza. Onde i due elementi, sebbene gli stessi nei due mondi, avendovi una relazione cotanto opposta, riescono a risultati ugualmente contrari. Questa congettura è certamente ingegnosa e coerente, ma nè Platone nè Aristotile assegnano mai a tale scadimento l'origine del mondo sensibile; ed il ricorrere al platonismo esoterico, ad un insegnamento secreto che Platone avesse confidato soltanto ai suoi discepoli, e taciuto nei dialoghi divolgati, non è ragione che finisca di contentare. Anzi si chiarisce inverosimile, quando si ponga mente che con questa ipotesi Platone avrebbe trascurato di mostrare il vero nodo del suo sistema, non ostante che lo avesse disciolto; egli che tanto si sforza di ribadire questo punto, e che tante fiate vi torna sopra. Ma di ciò basti.

Platone era pervenuto alla teorica delle idee pel bisogno di spiegare la scienza. Questo disegno è riconosciuto da Aristotile, ed insieme approvato, perchè egli pon mano a

[1] Per tutti i particolari di questa ricerca riscontra Zeller, *Della esposizione aristotelica della filosofia di Platone*, tradotta dal Bonghi.

questo medesimo problema; ma egli osserva che gli argomenti ricavati dall'obbietto della scienza non provano le idee, sì veramente gli universali, i quali sono l'obbietto di lei. Se ci fossero idee, ce ne dovrebbero essere ancora delle negazioni. Il non uomo si dice del cavallo e del cane, e di tutti gli esseri che non sono l'uomo; e perciò è anch'esso uno su molti, e come tale ha la nota caratteristica che appartiene alle idee. D'altra parte però il non uomo non è identico con nessuna delle cose di cui si predica; e perciò non si potrebbe chiamare idea.

Similmente Aristotile mostra che, ammettendo l'esistenza delle idee, elle si dovrebbero estendere più in là di dove i Platonici vorrebbero portarle, e ci dovrebbero essere idee non pure delle cose naturali, e degli accidenti, ma eziandio delle fatture delle arti, delle negazioni, dei relativi; cose tutte alle quali eglino malvolentieri avrebbero accordato le idee. Ma di tutte le obbiezioni aristoteliche quella ch'è la più celebre, ed insieme la più principale è l'argomento detto del *terzo uomo*. Esso viene tramandato dall'Afrodisio in tre forme, di cui, la terza rassomigliando alla prima, è facile fare la riduzione a due, che sono queste. Quando si dice che l'uomo cammina, non cammina certo l'idea uomo, perchè le idee sono immobili; e nemmanco l'uomo particolare, perchè esso non può essere soggetto di una proposizione, essendo particolare, ed il particolare come tale non entrando punto nell'intelletto; dunque quegli che cammina è un terzo uomo diverso dall'idea e dall'individuo. La seconda forma, usata da Asclepio di Trallis, è quest'altra. Se l'*uomo* si dice tanto dell'uomo in genere, come dell'uomo particolare, ci sarà un terzo uomo oltre a questi due, in cui essi si accordano e si accomunano. E questa seconda forma è appunto quella che Platone allega nella introduzione al Parmenide a ribattere la somiglianza delle cose sensibili con le spezie, dicendo che essendo le une simili alle altre, di là da loro si dovrebbe trovare un'altra spezie superiore, dov'elleno si uniranno insieme. A sfuggire alla efficacia di questo argomento è forza negare apertamente la somiglianza delle cose sensibili con le idee; ma Aristotile prevedendo questa

scappatoia, la preclude così. Se, invece, la spezie non è la stessa, sarebbero equivoche, e varrebbe come chiamare uomo Callia e il legno, senza averci visto di sicuro niente di comune. Difatti con qual diritto si attribuisce lo stesso nome a due cose del tutto differenti, come sarebbero in questo caso la cosa sensibile e la sua idea? Da questo argomento riluce, come Aristotile siasi fatto capace, che Platone ammettendo la causalità delle idee verso il sensibile, non potesse fare a meno di costruirli dei medesimi elementi; secondochè abbiamo osservato non ha guari.

E pigliando, da capo, le mosse dall'altra ipotesi che il sensibile e le idee non provengano più dagli stessi elementi, ei prosegue non saper vedere che mai facciano le specie ai sensibili. In tre modi potrebbero giovare le idee, o come cause del movimento, o come cause dell'essere, o come causa del conoscere; ora in nessun dei tre modi elle possono giovare a niente. Non al movimento, perchè essendo immobili elleno stesse non potrebbero dare ad altrui ciò che non hanno per sè. Non all'essere, perchè non esistono dentro ai sensibili. Non finalmente al conoscere, perchè non si conosce, se non per la essenza, e l'essenza dev'essere dentro alla cosa di cui è essenza: ora che sorta nuova di essenza sarebbe quella che sta in disparte della cosa?

Si dirà forse che le idee sono esemplari, e che le altre cose ne partecipano? Ma ciò è un parlar in aria, e un far metafore poetiche. E poi se si volessero tenere le idee sotto questo aspetto, non sole le cose sensibili avrebbero il loro esemplare, ma ancora le stesse idee. Imperocchè il genere sarebbe esemplare delle specie, come le specie sarebbero esemplari degl'individui; sicchè l'idea di specie in questo caso sarebbe esemplare ed immagine. Ed Aristotile qui avrebbe potuto aggiungere, che la copia varrebbe meglio dell'originale, poichè la specie non pure conterrebbe il genere, ma una giunta di più, che manca affatto nell'esemplare, voglio dire la differenza. Or come la copia avrebbe un di più, e donde le sarebbe venuto?

Aristotile in questa polemica ha preso di mira non solo le idee platoniche com'erano state esposte da lui, ma ezian-

dio le idee come erano state intese dagli altri platonici, vale a dire come esemplari. Egli esamina, e rifiuta entrambe le ipotesi, quella che interpetra le idee come identiche con le cose, e l'altra che le fa diverse. E nel primo caso, dice che se il non-essere entra nel mondo ideale come materia indefinita, non si dà più luogo alla metessi, ma ad un miscuglio. Le idee sono un raddoppiamento inutile, che doppiando le cifre intralciano il conto, e non lo agevolano punto. Le cose, alla loro volta, saranno un miscuglio d'idee cozzanti e fluttuanti; la sensazione, un pensiero confuso, ed in nulla differente più dall'intelligenza; i due mondi differiranno soltanto di forma, ma avranno il contenuto medesimo. A che dunque lo averli contrapposti con tratti così risentiti? A che tanto pregio per l'uno, tanto disdegno per l'altro? L'uomo reale in che diversificherebbe dalla sua idea? Per la giunta di una frase senza valore, il primo dicendosi uomo, senz'altro; e la seconda, uomo per sè. Ma cotesto è divario che regga? Che basti al filosofo? Che spieghi meglio l'origine e la natura dei due mondi? E se il mondo ideale manca di ogni altro contenuto che lo riempia, come fare ad attuare quelle vuote generalità? Non somiglieranno a fantasmagorie, o, come dice il Ravaisson, a cornici vuote? Il contenuto fantastico di cui le rimpinza Platone, mediante la scappatoia dei numeri, sarà tra poco provato insufficiente e privo di fondamento, sicchè non basta a dar ragione nè del movimento, nè della vita.

Nel secondo caso, essendo le idee esemplari, e le cose copie soltanto, e la scienza versando su di quelle, queste rimarranno per sempre sconosciute; ed eccoci ad una fantasmagoria di un'altra maniera, la quale si risolve da ultimo nella prima testè descritta. Imperocchè, se tu conosci le idee, e non le cose, avendo le idee natura diversa dalle cose, la tua cognizione riuscirà inutile per queste. E se, invece, tu conosci le cose, e non le idee, allora queste saranno un fuordopera, e non ti gioveranno punto del mondo. Intanto tutto questo affaticarsi per stabilire le idee è provenuto dalla importanza che si credeva avessero per la scienza; sparita che fosse questa importanza, che avremmo a farcene

più noi delle idee? Tanto sarebbe stato passarci affatto di questa ricerca. Così le idee intese in un modo, o in altro, vengono da Aristotile ugualmente rifiutate. Questo duplice aspetto sotto cui lo Stagirita combatte le idee del suo maestro, ne dà luogo ad una considerazione che si riferisce a quanto abbiamo detto sul principiare di questo capitolo.

Lo Zeller ha detto che Aristotile avesse esposte le idee platoniche come provenienti dagli stessi elementi, di cui, secondo lo stesso Platone, si fanno altresì le cose sensibili; e tutto questo è vero. Intanto nel corso della polemica noi scorgiamo combattute tanto le idee identiche con le cose, quanto le idee diverse; giacchè quando vi si parla degli esemplari e della metessi, allora è chiaro, che le idee e le cose sensibili non vi si considerano più come aventi la medesima natura, essendo le prime modelli, le seconde copie. Ora, come va che Aristotile, il quale aveva esposte le idee platoniche per identiche con le cose, le combatte altresì come diverse? La risposta non è molto facile. Può darsi che la polemica degli esemplari si riferisca ai Platonici, anzichè allo stesso Platone; e può darsi ancora, che Aristotile, con tutta la sua esposizione, abbia scorto il tentennare del maestro, e che abbia voluto tener conto di quell' altra forma, che sebbene rifiutata di poi da Platone, nondimeno era stata mantenuta in qualche dialogo. E questa seconda ipotesi mi par più verosimile, molto più se si bada, che Aristotile nel combattere la dottrina delle idee esemplari si vale delle ragioni, pressochè le stesse, di cui si era valso Platone nella introduzione del Parmenide. La dottrina delle idee non è stata costruita di getto, ed essendo passata per diversi stadî ha patito parecchie modificazioni. Non si può negare che Platone abbia una volta parteggiato per la metessi, e quando si è al Parmenide non si può nemmeno disconoscere che ivi sia seriamente combattuta. Aristotile ha tenuto la dottrina del Parmenide per la genuina e la più perfetta forma delle idee platoniche, ma non per tanto non ha voluto trascurare le forme precedenti per non lasciare nessuna sfuggita ai Platonici suoi contemporanei. E lo Stallbaum difatti avverte, che quel dialogo che più si rassomiglia all' insegna-

mento che Platone teneva nella scuola, ed alla esposizione aristotelica, sia il Parmenide;[1] sebbene egli poi racconci a suo modo il contenuto di esso, e si discosti non solo da Platone, ma ancora da Aristotile. Sul qual proposito stimiamo dovere spendere alquante parole, per illustrare quanto dicemmo avanti su la spiegazione che il critico tedesco ha fatto della generazione ideale.

Platone aveva da prima poste le idee di contro alle cose sensibili, e fattele derivare da elementi diversi, e sebbene l'uno e il molti si trovasse sì nelle une come nelle altre, nondimeno vi avevano natura disforme, ed anzi contraria. Dipoi cercò di raccostare il mondo intelligibile al sensibile, e modificò la prima opinione a quel modo come l'espone Aristotile, e come si truova svolta nel Parmenide. Mai però si scorge che Platone abbia ammesse due materie, l'una ideale e l'altra materiale, secondochè pare allo Stallbaum; o tre come al Rosmini, che vi ha aggiunto la materia, onde si formano le quantità matematiche, cioè lo spazio. L'ipotesi delle due materie non leva nè le prime difficoltà che si affacciarono a Platone, nè le seconde che lo Zeller notò provenire dalla esposizione aristotelica. E valga il vero: se tanto la materia ideale, quanto la sensibile consistono nell'essere infinito, perchè ammetterne due, e non accomunarle in una sola? E se, invece, elleno hanno ad avere alcun divario, dove si trova esso? E pognamo che si trovasse, e che davvero le due materie fossero diverse, i due mondi non rimarrebbero similmente staccati, com'erano prima? Che se la materia ideale non è infinita, perchè dirla materia? E se è infinita, perchè dirla ideale, quando la natura della idea sta nella finitezza? Di materie non ce n'è, nè ce ne può essere altra che una sola, e tanto Platone, come Aristotile si trovano d'accordo su questo capo. Quando Platone volle staccare i due mondi, ei mise la materia nel mondo sensibile, e la escluse dall'ideale. Quando di poi volle raccostarli, ei dall'uno ideale fece rampollare eziando la materia sensibile,

[1] « Quandoquidem quae in Parmenide exposita leguntur, mirifice consentiunt cum iis quae Aristoteles ex Platonis scholis hausta ad memoriam posteritatis propagavit. » *Prolog. in Parmenid.*, lib. IV, pag. 336.

come si può vedere nel Parmenide, che consnona col pronunziato aristotelico che fece nascere le idee anch'elle dall'uno e dai molti, ch'era il grande ed il piccolo, cioè la materia, quella stessa ch'entra nella formazione del sensibile.

Intanto lo Stallbaum, in contraddizione della esposizione dei due filosofi greci, sostiene che le idee rampollino dall'uno, ch'è la materia ideale, e che ciò non pertanto siano scevre di ogni materia terrena.[1] Ma qual'è, di grazia, questa materia terrena, da cui rifugge tanto lo Stallbaum, ed in che sottostà di eccellenza a quell'altra materia più pura e celeste? Si direbbe che la boria della nobiltà siasi insinuata perfino nel dominio della scienza, a vedere che ci debba essere una materia di più pregio, ed un'altra di minore. Se la materia è l'estrinsecazione dell'idea, o l'altro dell'idea, dev'essere di necessità sensibile, ed una materia intelligibile sarebbe un controsenso. Se poi si vuol dire, che la materia, non ostante che sia l'altro dell'idea, ella non sia l'assolutamente altro, in questo caso la materia si può chiamare intelligibile, ma al titolo medesimo pel quale l'idea si può dire sensibile. Imperocchè sebbene la materia sia l'altro dell'idea, ella non per questo lascia di essere il medesimo di lei; sicchè è un altro ch'è il medesimo, e vicendevolmente un medesimo ch'è altro. Quando Platone fece della materia l'altro assoluto dell'idea, egli fu conseguente sino all'ultimo, e la sbandì totalmente dal dominio ideale; e quando per contrario si provò di ridurla sotto alla dipendenza dell'idea, egli accomunò idea e sensibile insieme, costruendoli alla medesima maniera. La prima volta fece della materia l'altro assoluto dell'idea, e non ne valutò la medesimezza; la seconda nè fece il medesimo assoluto, e trascurò l'alterità. E tutto

[1] » Etsi Plato ab idearum, quas statuit, natura omnem *terrenae materiae* cogitationem voluit esse segregatam prorsus ac seiunctam, tamen nondum » mihi persuasi, voluisse eum illas unice in mente sive divina, sive humana esse » positas, neque etiam extra humanam quidem mentem revera extare. » *Prolog. in Parmenid.*, lib. I, sect. IV.

» Τὸ ἕν, idest unum infinitum (ἄπειρον) nihilum est, idest omni caret » forma, ratione, condicione, ideoque ne cognosci quidem ullo modo potest. » Idem, op. cit., lib. I, sect. X.

ciò per non aver applicato in tutta la sua portata il profondo intreccio che corre tra il medesimo e l'altro, ch'egli aveva sì finamente colto nel processo del Parmenide. Ma Platone non ammise mai le due materie, che gli attribuisce lo Stallbaum: quanto meno poi le tre che gli appone il Rosmini.

A comprender meglio la terza materia trovata dal Rosmini nel Timeo di Platone bisogna rifarci alquanto addietro, e tornare alla relazione tra l'idea ed il sensibile. Quando Platone pose tanto discosto i due mondi ideale e sensibile, non voleva poi lasciarli così dissociati, e si mise in cerca di un qualche anello mediano che li raccostasse il più possibile; ed allora fu appunto che introdusse i numeri come una scappatoia per iscansare le difficoltà che lo premevano. « Le leggi matematiche, dice lo Zeller, essendo la logica dello spazio e del tempo, sono insieme le forme eterne dell'apparenza sensibile, e i concetti o le idee nella loro relazione col mondo fenomenale: quindi per mezzo loro i due estremi dell'ideale e del sensibile si sarebbero lasciati condurre più accosto l'uno dell'altro, ed un tal ravvicinamento dovrebbe esser parso meno violento che non la relazione immediata della materia empirica con le idee. »[1] Da qui provenne che le idee di Platone si trovano soventi fiate designate col nome di numeri ideali, e rimpinzate di un contenuto astratto e matematico in mancanza di un contenuto empirico, ch'egli non poteva loro dare. Forse gli sembrava che passando attraverso i numeri le cose si affinassero e si appurassero sicchè le idee non rimanessero profanate accogliendole. Quest'altra sfumatura della dottrina ideale arrecò nuovi impacci, e nuove difficoltà, e parve si avverasse ciò che diceva Aristotile che introducendo sempre nuovi elementi con la fiducia di agevolare lo scioglimento di un problema si fa come chi sconfidandosi di sommare poche cifre, ne aggiunge delle altre credendosi di cavare il conto più spedito. I numeri bisognava costruirli ancor essi; perciò rieccoti una nuova unità ed una nuova moltiplicità, e questa volta le dottrine pitagoriche rifornirono il disegno e gli elementi della costruzione numerica. Ora, qual'è la materia di queste entità intermedie, come si chiamavan

[1] Zeller, op. cit.

le quantità matematiche? E chi rinfrescando le tradizioni pitagoriche, rispose essere la Diade infinita; chi il grande ed il piccolo, come Aristotile; chi lo spazio, come il Rosmini. Annovero queste tre interpetrazioni che mi paiono le principali. Così Rosmini potè dire, che Platone non due sole materie avesse proposte, ma tre; ed aveva più ragione dello Stallbaum; perocchè se nel sistema platonico si trovano tre entità differenti, i sensibili, le quantità matematiche e le idee, bisogna che ci siano tre uni, e tre materie diverse, che servano di elementi a ciascuna di queste tre classi differenti. La materia corporea serve alle cose sensibili, lo spazio alle quantità matematiche, la materia ideale alle idee. Ma se il Rosmini è più congruente dello Stallbaum, egli moltiplicando le divisioni ha moltiplicato eziandio le difficoltà, perchè oramai non basta più lo spiegare qual relazione corra tra le idee e le cose, ma ci vogliono due spiegazioni, come cioè si leghino prima le cose ai numeri; e poscia, come i numeri si congiungano con le idee. Lo spazio, secondo Rosmini, è per Platone la sede della generazione, la materia n'è la nutrice. Ma come la nutrice scappa fuori dalla sede? Ecco un nuovo intoppo. Lo spazio, continua Rosmini, è l'altro dall'idea, ma non è diverso, perchè esso è identico a sè; ed ecco un altro divario ch'ei trova tra lo spazio e la materia platonica. Questo divario però non finisce di capacitarmi. Che significa, difatti, che lo spazio sia altro dall'idea, ma non diverso? Se la diversità si considera per rispetto all'idea, anche lo spazio è diverso; se poi si considera per rispetto a sè stesso, come intende il Rosmini, allora anche l'altro è identico a sè, in quanto altro. Imperocchè come voi dite: lo spazio non è diverso, perchè è identico a sè; io posso ripetere: l'altro è pure identico a sè, ed il diverso è identico a sè, ed ogni cosa in generale è identica a sè. Onde se Rosmini prova che una cosa sia la materia, ed un'altra lo spazio, solo perchè la materia è diversa dall'idea, in mentre che lo spazio è altro, ma non è diverso; e se, da capo, egli prova che lo spazio non è diverso, perchè è identico a sè; chi non vede, che io posso provare ugualmente, che la materia non è diversa, perchè identica a sè? Adunque lo spazio e la materia essendo

stati da Platone considerati come altro dall'idea sono tutt'una cosa, e la distinzione che fa il Rosmini non è platonica. Tanto le due materie dello Stallbaum, quanto le tre del Rosmini muovono dallo stesso principio, e si puntellano su la medesima autorità del Timeo inteso da essi tuttoquanto sul sodo. Il principio è, che Platone abbia ammesso la materia come qualcosa di reale, e che così l'abbia contrapposta all'idea a un di presso come Aristotile nel suo sistema parte dalla materia e dalla forma. Intanto, al contrario, per Platone tutta la realtà si assomma nell'idea. « Per lui, dice molto sagacemente lo Zeller, sola la forma, l'idea è il reale nelle cose; e quello che c'è di materiale, per lui è il non-ente. Quindi in generale egli nega a dirittura la realità della materia: la non partecipa all'essere se non perchè riceve la forma ideale in sè: quindi, nel senso di Platone, non è un sostrato reale, soggiacente al mondo, ma bensì solo una forma d'apparenza, di certo oggettiva, per l'idea, e la materialità è da lui disciolta nel concetto dell'estensione. Non vuol dire altro quello ch'egli sostiene nel Timeo, che lo spazio sia la *ricettività*, τὸ μεταληπτικόν. » Lo spazio adunque da Platone è preso a schiarire meglio ciò ch'egli intenda per materia, e non è qualcos'altro distinto da lei. Nè la materia era alcunchè di sussistente, ma l'altro dell'idea, sicchè sfumano le ipotesi delle due materie dello Stallbaum, e delle tre materie del Rosmini.

La critica di Aristotile contro Platone si aggira sopra questi tre capi. Primo, che non si possa ammettere l'esistenza delle idee in nessun modo di quelli che sono stati proposti. Secondo, che ammessa, non spiegherebbe il mondo. Terzo, che immedesimandole coi numeri trascini nuove difficoltà. Fin qui noi abbiamo sufficientemente esposti i due primi, ed al terzo ci siamo aperta la via, discorrendo alquanto su la ragione che fece introdurre nel sistema platonico le entità matematiche. Comunque questa ultima ricerca non sia di quella importanza che sono state le altre due, essendo tutta peculiare della dottrina platonica, e non si allargando ad ogni filosofia, nondimeno gioverà dirne qualcosa per compierne tuttaquanta la polemica. E, la prima cosa, bisogna sa-

pere che Platone aveva allogato i numeri tra le cose sensibili e le idee, e li aveva fatto partecipare in parte alla natura delle prime, e in parte a quella delle seconde. I numeri sono come le cose, in quanto adunano in un'unità un moltiplice come fanno quelle; ma le cose passano intanto, mentre i numeri non vanno soggetti a mutazione. Per siffatta immutabilità ei si rassomigliano alle idee, ma se ne dissomigliano poi in ciò, che dove di numeri se ne danno parecchi, d'idee non se ne dà altra che una. Ci sono più due, come numeri matematici, ma non c'è altro che un due ideale. In simil guisa i numeri matematici tramezzavano tra le cose sensibili, e le idee, o i numeri ideali.

L'aver fatto delle idee numeri ideali parve ad Aristotile uno sbaglio, nè volle lasciare intentata questa nuova via in cui si era messo Platone. Se l'idea è numero, come sarà causa delle cose di quaggiù? non sono anche numeri le cose sensibili? Nè vale il dire che queste sono corruttibili, e quella è eterna; perciocchè l'eternità non fa differenza di natura. Ed inoltre, se il numero è immobile, donde verrà il movimento? Ovvero, come darsi un numero senza numerato? Oltre al numero adunque bisogna ammettere una cosa di cui esso sia numero; in altri termini, il numero sarà forma, e ci vorrà una materia che si raduni sotto di lui. Finalmente ciascuna idea è un'unità, e similmente ella è numero; il numero è dunque uno. Oh, perchè mai? (dice l'Afrodisio esponendo questo argomento). E per qual mezzo, compostosi un qualunque numero di molte monadi, il numero che ne risulta si fa uno? Che è quello che gli dà la specie e l'*uno*? E come diventa egli unità? Che se non fosse uno, l'idea non sarebbe più numero: giacchè l'idea è unità. Se poi è uno, perchè uno? E da che ha l'essere uno? Che se c'è qualcosa che unifica i numeri e gli fa idee, non saranno più le idee stesse principio dei numeri, ma lo sarà piuttosto quello che togliendo loro la moltiplicità, fa uno ciascun di loro. Fin qui l'Afrodiseo. Ma Aristotile prosegue a scalzare più dalle fondamenta questa dottrina, e v'insiste con tanta copia di argomentazioni in contrario, che parrebbe soverchia, se non si sapesse, aver Speusippo di molto abusato questa entratura lasciatagli

da Platone, ed averla volta a far indietreggiare la filosofia sino a Pitagora. Onde Aristotile si duole di vederla così appiccinita ai giorni suoi, e tutta la scienza far capo alla matematica. Egli con fino discernimento intravide che se l'idea era numero, ogni differenza si sarebbe ridotta a sola quantità, e la qualità sarebbe rimasa inesplicabile; perciò su questa importantissima distinzione fonda la somma dei suoi ragionari, che a me par di poter restringere così. Se le unità dei numeri ideali non differiscono punto tra di sè, e tutte si possono combinare a talento, non ci sarà più divario tra questi ed i numeri matematici. Ora se le monadi son tutte della stessa specie, ragionevolmente domanda Aristotile, perchè mai certe fanno una, certe un'altra specie, e non quella stessa? Perchè, a mo'd'esempio, un numero sarà l'uomo, un altro il cavallo? Si dirà forse che il divario nasca dal più e dal meno; che l'uomo ha, poniamo, dieci monadi, ed il cavallo sette? Ed in tal modo la differenza si potrà levare agevolmente con un'operazione aritmetica, con l'addizione o col sottrarre. Chi direbbe che sia tale la diversità delle specie che formano l'Universo? A questo si aggiunga, che non si potrà dire neppure che le monadi siano tutte di una specie; perchè, donde sarebbe venuta questa specie, se ancora le idee non ci sono? Le monadi non hanno nessuna specie, nessuna differenza qualitativa per sè; perciò, dice Aristotile, ch'elle non differiscono altrimenti, che per postura.

Mettiamo ora un'altra ipotesi, che le unità sono assolutamente diverse, sì che non si possano in nessun modo combinare l'una con l'altra. In questo caso non ci saranno più numeri, nè ideali, nè matematici, perchè senza la combinazione e l'adunamento delle monadi il numero non è possibile. Rimane adunque un'ultima ipotesi, che le monadi di un numero sono differenti da quelle di un altro, di maniera che con quelle dell'altro non si possono combinare, ma tra loro sì. Questa ultima ipotesi corre, ma ella già presuppone la differenza qualitativa, e perciò l'esistenza delle idee, affinchè siffatti numeri si potessero formare. E donde sarebbe venuta la differenza? Perchè le monadi, ch'entrano nel numero uomo, non si possono combinare con le altre del nu-

mero cavallo? Per essere differenti; e donde viene la differenza? Dallo appartenere le prime ad un'idea, le seconde ad un'altra. L'idea adunque non si può mai risolvere in numero, nè la differenza qualitativa in un affare di più e di meno; nè la Dialettica in una operazione di aritmetica.

La teorica dei numeri ideali è passata, nè a' di nostri si oserebbe riproporla, il che vuol dire che la natura ideale, se non è stata intimamente scrutata dai più, ed aspetta di essere meglio compresa, nondimeno si è progredito tanto che basti a non scambiarla più con una quantità. Quel che hanno cercato di richiamare a vita i platonici moderni è stata la partecipazione, o la metessi; ed io darò un saggio di questo rinnovellamento delineando i tratti più rilevati con cui l'hanno disegnata due grandi pensatori italiani, il Rosmini ed il Gioberti. Avendo questi due filosofi buon numero di seguaci in Italia, val certo il pregio che io proponga ai miei paesani alcune considerazioni sul proposito, anche a costo di sviarmi alquanto dal tema principale, cioè dal platonismo antico, per conversare un pochino coi viventi.

Comincio dal Rosmini. La copulazione dell'ente col nonente è, secondo lui, ciò che Platone chiama partecipazione μέθεξιν, la quale è triplice, com'è triplice la materia platonica, cioè l'ideale, la matematica e la sensibile. Percio sta detto nel Sofista che l'ente sia implicato col non-ente in mirabili modi. Platone, se vogliam credere al dotto roveretano, non dedusse la partecipazione, ma la fece osservare tanto nelle cose, dove la chiamò propriamente comunione (κοινωνία), quanto nella mente, dove la disse presenza (παρουσία), con parola acconcissima e forse unica ad esprimere il modo come le essenze benchè stiano avanti al pensiero, nondimeno non si confondano punto con lui. Le idee platoniche sono medie tra Dio e le cose, e verso Dio elle sono copie, e verso le cose sono esemplari; e con tal doppia relazione elle fanno le veci di ragioni intermedie e valgono a congiungere Iddio alle cose.[1] Sicchè il nesso che corre tra questi termini, stando alle cose anzidette, sarebbe quel medesimo che passa tra la

[1] Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, pag. 211, 234, 238, 263, 269, et passim.

copia e l'esemplare. Da qui tutte le conseguenze che si cavano di poi. L'esemplare può stare senza la copia, ma non viceversa la copia senza l'esemplare; perciò l'esemplare esiste prima ed indipendentemente, e non diventa partecipabile, se non quando si predica della copia. Dimodochè la partecipabilità per le idee è un accessorio, di cui potevano senza fatica passarsi, e la loro universalità parimenti, giacchè universali non si dicono già per sè, ma per cotesta relazione avveniticcia di essere partecipate. Così le copie sono contingenti, gli esemplari assoluti. Se non che cotesti esemplari sono, alla lor volta, ancora copie, quando si considerano verso Dio; e se regge il principio che la copia debba essere di natura sua contingente, saranno contingenti eziandio le idee, le quali però avranno il singolare privilegio di essere una volta assolute e necessarie, ed un'altra contingenti. E Rosmini mostra di non indietreggiare innanzi a questa conseguenza, e tenta una nuova scappatoia. Tutte le idee si riducono ad una sola, a quella di ente indeterminato, ed in lei si acchiudono tutte quante virtualmente; il che importa, se non sbaglio, che le altre si formino di poi, e si facciano scaturire da quest'una e prima idea, ch'ei trova descritta nell'Ente del Sofista. Platone ha indovinato ogni cosa, salvochè non ha visto il modo della generazione, e come dall'Ente nascono tutte le altre idee.

Io ho, dunque, parecchie difficoltà, che propongo qui una per una. Prima, se si danno tante partecipazioni quante sono le materie, e queste sono tre, avremo tre partecipazioni. E se la partecipazione sta nella predicabilità, cotesta predicabilità dovrà trovarsi in ognuna di queste metessi. Si predicherà l'ente ideale del non ente ideale; dipoi l'ente matematico del non-ente matematico; finalmente l'ente materiale del non-ente materiale. Di questi due termini i tre primi si predicheranno dei tre secondi, i tre enti dei tre non-enti. I primi tre saranno universali, perchè partecipati dai tre secondi; dunque anche l'ente sensibile sarà universale rispetto al non ente sensibile; e per la medesima ragione, il non-ente ideale sarà particolare rispetto all'ente ideale. Così il particolare entra nel mondo delle idee, come l'uni-

versale entra nel mondo sensibile: e dove andrà, in tal caso, la differenza dei due mondi?

Inoltre la partecipazione non solo dee avvenire tra i due termini di una stessa serie, ma tra una serie e l'altra: il sensibile, le quantità matematiche, e le idee bisogna che siano in comunicazione, perciò oltre alla partecipazione ammessa fin qui, è forza accordarne un'altra che faccia partecipare il sensibile al numero, il numero all'idea. Così il sensibile sarà non ente rispetto al numero, il numero sarà non ente verso l'idea. Ma l'idea è anch'ella un intermedio, dunque deve partecipare a Dio, e sarà un non-ente risguardo a Dio. Iddio in questa ultima partecipazione sarà ente verso l'idea, e da sè sarebbe particolare, perchè l'universalità ei l'acquista appunto in quanto è partecipato. Ora Rosmini vorrebbe acconsentire che l'universalità divina dipendesse, come ogni altra universalità, dall'essere partecipato? Eppure dev'essere così, perchè la partecipabilità è quella che dà la universalità, o la predicabilità, come la chiama il Rosmini. Prima dell'universale c'è il singolare; ed anzi il singolare medesimo si fa universale mettendosi in relazione; e la relazione non essendo punto necessaria alla sua essenza, egli non diventa universale, se non in quanto è contingente. Iddio adunque o non è capace di essere partecipato, o è contingente anche lui, perchè l'universale secondo la dottrina rosminiana non è, ma diventa. Tali mi paiono i corollarj che si possono cavare spingendo avanti sino all'ultimo la teorica della metessi come viene esposta dal Rosmini. Essa rovescia e capovolge l'avviamento platonico, perchè là dove Platone aveva detto: il particolare diventa, e l'universale è; Rosmini, per contrario, gli fa dire: il particolare è, e l'universale diventa.

Guardiamo ora da un altro lato questa dottrina, da quello cioè delle idee medesime che si partecipano. Che cosa sono le idee platoniche? esemplari delle cose, e copie di Dio; ed anzi per avere scoverto queste ragioni mediane (λόγοι), Platone potè ridurre la filosofia alla Dialettica. Il criterio per armonizzare questi termini si fonda naturalmente su la loro intima cognazione, che squadrandoli per ogni verso li

unifica e li rimette in accordo, dopo osservatili separatamente. Ora, sebbene cotesto accordo fosse un po' difficile pur nel primo grado dialettico, quando cioè si tratta di armonizzare le cose sensibili con le idee; esso di poi diventa impossibile nel secondo, quando si vuol porre in armonia le idee medesime con Dio. Imperocchè questa volta ci manca un termine del ragguaglio, e 'l più importante, e quello che dovrebbe sostenere le prime parti nel lavoro armoneggiante. Se le idee sono copie considerate per rispetto a Dio, elle non avranno nessun valore, senza che ci fosse conto il loro esemplare, affinchè noi fossimo in grado di giudicare della loro corrispondenza. Platone soventi fiate ripete, che le idee siano ipotetiche e subordinate ad una condizione prima su cui si fonda al postutto il loro valore ed il loro intreccio. Volete or voi sapere chè sia cotesto primo esemplare degli altri esemplari di second'ordine? Volete cogliere il Dio platonico? Rosmini vi dirà: « Non diede Iddio, secondo Platone, a queste anime la visione di sè stesso, causa dell'esemplare, ma l'esemplare: e imitandolo imperfettamente, per questi vestigj sono condotte sempre con un'inclinazione veementissima al bene stesso, ch'è appunto la causa delle idee che compongono l'esemplare e quella che in sè contemplandole, le contiene e le rende vive ed efficaci creatrici del mondo. »[1] Ed eccoci sprovvisti di ogni sussidio per uscire del circolo incantato delle larve e delle ombre: eccoci sempre in un mondo di dipinture, dove invano ti aspetteresti di riscontrare persona viva, perchè tutti quelli che vi abitano sono copie, e se non basta, copie di copie, ch'è il peggio. Difatti le cose sensibili sono copie delle idee, e le idee copie di Dio, di maniera che se ti sbrogli da una copia t'imbatti in un'altra, e da questa poi sì, che non verrai a capo di svilupparti mai.

Il Gioberti, che si gloria di continuare ai tempi nostri la Dialettica di Platone, e di averne colmato le lacune mediante la creazione, sconosciuta al filosofo greco, ha rifatto e rimutato da sè medesimo le sue prime opinioni. Io adunque mi atterrò all'ultima forma, com'ei l'ha esposta nella

[1] Rosmini, op. cit., pag. 307.

Protologia, ed accennerò di volo soltanto la causa che lo spinse alle mutazioni successive. La filosofia moderna in generale si travaglia attorno alla spiegazione del conoscere, e Gioberti, come gli altri, pose mano allo scioglimento del problema. La prima volta che vi accennò, fu nella Teorica del sovrannaturale, ed ivi distinse tre obbietti diversi rispondenti a tre nostre facoltà; il sensibile per la sensibilità, l'intelligibile per la intelligenza, ed il sovrintelligibile per la sovrintelligenza. La lunga polemica con Rosmini lo fece avvertito delle mende che si riscontravano nella sua dottrina, e da uomo d'ingegno ampio e svegliato com'era, le andò correggendo di mano in mano. A poco a poco la diversità si minorò, e infine si trasmutò in differenza di sviluppo; ed io porto sentenza che molto abbiagli dato da pensare una lettera del Mamiani, dove con accorgimento pari alla modestia rarissima dell'animo, gli proponeva parecchie difficoltà sul dissidio posto da lui tra il sensibile e l'intelligibile. Non so di meglio, che riferire testualmente le obbiezioni dell'illustre filosofo. « Se come i Platonici credono, i sensibili non hanno mai capacità di farsi oggetto immediato del pensiere, e se, d'altra parte, come voi sentenziate, e sembrami a gran ragione, la mente non può conoscere essi sensibili in virtù delle idee, perchè queste non sono guari ritratti e idoli di quelli, e perchè differiscono da loro sostanzialmente, in che guisa adunque sorge in noi la cognizione dei sensibili? Se i sensibili non sono, nè esser potrebbero oggetto immediato della mente, conosciuti non sono per sè medesimi, ma per altro. Io non istò a domandare che sia quest'altro, onde i sensibili sono conosciuti, nè in che modo possa e valga a far ciò; a me basta riflettere *che s'egli differisce dai sensibili sostanzialmente*, produce una cognizione altrettanto differente e però non vera. Se per contrario il si vuole simile di natura, cade la presunta impossibilità del pensare *immediate* i sensibili. Di più; posto che i sensibili sieno conosciuti non per sè, ma per altro, qual cosa potrà accertare la mente della verità della cognizione? Da un lato, forza è dubitare della rassomiglianza d'un ritratto quante volte sia impedito il riscontrarlo col suo modello, e dall'al-

tro qui nel proposito nostro tale riscontro è voluto e dichiarato impossibile. Di più ancora; se il sensibile non è oggetto immediato dell'atto conoscitivo e qualcosa interviene fra esso e l'intendimento, la dottrina del Reid, la quale esclude qualunque mezzo fra il pensiero e l'oggetto, si avvera soltanto per le idee e non pei sensibili; tornano a comparire le specie peripatetiche o altri enti consimili, i quali poi, ripeto io, o differiscono dai sensibili, e non valgono a farli conoscere; o sono identici con esso loro almeno di natura, e torna falsa la impossibilità presupposta della intellezione loro immediata; o infine sono segni e note naturali e artificiali dei sensibili, e non hanno valore nè senso alcuno qualora la cognizione diretta degli enti significati non li preceda. Quel che dice il Rosmini dell'unità e semplicità dello spirito e della necessaria equazione che vi succede fra l'idea e il sensibile è tanto contraddittorio in sè, che non credo lo vogliate accettare in maniera alcuna. Per giudicare dell'equazione ognuno sa che bisogna innanzi percepire i due termini, e nel nostro caso percepire immediatamente da un lato l'idea, dall'altro il sensibile. »[1]

Proviamoci ora a divedere l'effetto prodotto da queste difficoltà, che sono delle più nitide e delle più sode che io mi abbia letto su questa materia, e vediamo quale nuovo divisamento avessero o suscitato, o rafforzato in un ingegno come quello del Gioberti. Per lui, prima di ogni cosa, la questione del conoscere non si discompagnava guari da quella della realtà; perciò il medesimo modo, con cui il Mamiani voleva trattate le idee e i sensibili per rispetto alla loro cognizione, dovette fargli applicare questo processo ai sensibili ed alle idee in sè. Egli adunque nella Protologia dichiarò qualche volta la medesimezza dell'intelligibile e del sensibile, come si raccoglie, per esempio, da questo luogo tra gli altri. « Una prova che il sensibile anche esterno e materiale datoci dalla sensazione *è un intelligibile inviluppato*,

[1] Lettera di Mamiani a Gioberti. Questa lettera si truova nello Epistolario di Gioberti, che il Massari con tanta sollecitudine ha raccolto e pubblicato, affine di conservare gelosamente ogni particolare della vita del suo illustre amico. Vol. II, pag. 153.

si è che noi lo traduciamo in un intelligibile, e con esso lo immedesimiamo riducendolo a un' idea generale e solo intelligibile, e quali sono quelle di *qualità*, di *effetto*. Qual è il fondamento di questa immedesimazione? È la Mimesis, o Metexis? »[1] E qui non si può più chiaramente annientare la diversità dell' intelligibile e del sensibile professata altrove; perocchè essa vi apparisce così stremata, che tutto il gran divario si riduce ai gradi di sviluppo, essendo il sensibile ancora inviluppato; e perciò arguendosi, che sostanzialmente sia tutt' uno con la sua esplicazione, cioè con l' intelligibile. La Metessi qui non è più la partecipazione di un soggetto preesistente a qualcosa di estraneo e di diverso, come appariva nei primi scritti del Gioberti, ed in tutti del Rosmini, ma è una implicazione di qualche cosa che poi si esplicherà. Il sensibile è la potenza dell' intelligibile, e questo vicendevolmente è l' atto di quello. Ma io ho detto testè che Gioberti nella Protologia dichiarò qualche volta questa medesimezza, perchè non di rado vi si parla di mistione, e di affinità e di cognazione, che parrebbero ritornare alla prima interpetrazione, e rimettere in campo l'antico dissidio. Di siffatti ondeggiamenti gli esempj in Gioberti non sono rari, chè in questo egli assomiglia veramente a Platone, non essendosi saputo risolvere come questi a disconfessare apertamente le sue prime opinioni; fosse per non parere di ridirsi, ovvero che non avesse ben raffermata in mente cotesta ultima forma che divisava di dare al suo sistema, e che morte gli tolse il tempo di maturarlo pienamente. Così nello stesso saggio, poche pagine più addietro di quella che abbiamo testè citato, si legge: « Il sensibile è misto d' intelligibile, e quindi affine. Imperocchè nel caso contrario come mai l' uno potrebbe unirsi coll' altro? E l' intelligibile rischiarare il sensibile? E farlo conoscere? »[2] Ora il dire che il sensibile sia misto all' intelligibile, parmi che porti questi due inconvenienti. Primo, la mistura suppone due elementi almeno; sicchè, nel sensibile oltre all' intelligibile, ci sarà qualcos' altro, e non sarà più l' intelligibile inviluppato, come si è detto

[1] Gioberti, *Protologia*, vol. II, pag. 19.
[2] *Prot.*, loc. cit., pag. 15.

poc'anzi. Inoltre, qual sarà quest'altra cosa, se oltre all'intelligibile pareva che non ci avesse ad essere niente più. Secondo, se il sensibile è già misto con l'intelligibile, a che serve tornarcisi ad unire per essere rischiarato e conosciuto?

Tal'altra fiata Gioberti chiama il vincolo dell'intelligibile col sensibile relazione, come in questo luogo qui, sempre del medesimo saggio. « Le relazioni del sensibile arguiscono la sua cognazione coll'intelligibile. La relazione infatti è intelligibile di sua natura: or come potria ella cader nel sensibile, se questo non partecipasse dell'intelligibile? »[1] Qui io trovo nuovi intoppi. Da un lato, l'intelligibile è termine opposto al sensibile; dall'altro poi, l'intelligibile è relazione, che accoppia il sensibile e l'intelligibile. In altri termini, una volta l'intelligibile è l'unità degli opposti; un'altra volta è esso medesimo opposto. Ora vorrei sapere d'onde venisse questa diversità di parti che si fanno rappresentare all'intelligibile? E se un termine può fare le veci di unità tra sè ed il suo opposto, perchè questo privilegio ha da averlo l'intelligibile, ed il sensibile no? Forse perchè l'intelligibile, ha ragione di principio, ed il sensibile di principiato? Ed io tolgo questa supposizione dal Rosmini, il quale accorda che il sensibile non possa stare senza l'intelligibile per la ragione, che un termine non può stare senza il principio, e principio del sensibile è, nel nostro caso, l'intelligibile. Ma se di rimando si domandasse: un principio può egli stare senza principiato? Di che sarebbe principio, se quest'ultimo non ci fosse? Si risponderebbe di certo che il negozio non correrebbe allo stesso modo. Or perchè dunque? A me le partite paiono pari. Gioberti però ha avuto un certo presentimento della difficoltà surriferita, ed è ricorso alle solite scappatoie delle distinzioni. Ci sono due intelligibili, uno assoluto e l'altro relativo; il primo è l'unità, il secondo è l'opposto del sensibile. Nell'idea sono contenuti ugualmente la metessi, o l'intelligibile relativo ed il sensibile, ma l'intelligibile relativo è proprio in opposizione col sensibile. Ma qui, come ognun vede, siamo usciti del platonismo, imbattendoci in un elemento nuovo, qual è l'in-

[1] *Prot.*, loc. cit., pag. 57.

telligibile relativo. Gioberti ha cercato di determinare il significato vago della antichissima parola di metessi usata ed abusata dai platonici di ogni tempo, ma non mai definita. Egli dovette, in questa ultima opera, darsi carico della breve ma risoluta critica di Aristotile, che le avea dato la taccia di metafora poetica. Nè potè contentarsi della leggera spiegazione che ne davano alcuni platonici, come a mo' d'esempio il Patrizzi, dicendo: esser la cosa prodotta partecipe della forma ch'è in mente all'architetto, e credendosi di avere sgroppato il nodo con questa vana similitudine.[1] Imperocchè a chi non apparisce chiaro quanto ci corra da un artefice che impronta una forma tutta esteriore ad una materia preesistente, alla produzione primitiva e sostanziale del sensibile? Gioberti da una parte vedeva che se il sensibile non era il medesimo con l'intelligibile la teorica della cognizione andava a monte; e le difficoltà tanto aggiustate del Mamiani avevan dovuto farnelo accorto, se pure non ci era corso prima da sè col pensiero. Dall'altra parte gli sapeva male l'immedesimare l'idea col sensibile, e, seguendo l'antico esempio di Platone, messo alle strette, cercò una sfuggita, e gli parve trovarla in un intelligibile intermedio, mezzo idea e mezzo sensibile, che nel sistema giobertiano scusa il numero platonico e ne rappresenta le parti a modo suo. Il passaggio poi dall'idea alla metessi, dall'intelligibile assoluto al relativo si fa mediante la creazione, ch'è una parola ugualmente vaga, che la metessi nei platonici antichi, e che invece di chiarire i due termini fra cui tramezza, li avvolge nella sua tenebra. Ei crede essersi messo al coverto di tutte le difficoltà, onde si trovarono irretiti Platone ed Aristotile, con la giunta dell'atto creativo, giacchè con troppa fiducia dice: « Gli antichi ignorando il principio di creazione confondono come i panteisti moderni la *forma* coll' *Idea*. Perciò la *forma*, l'*idea* di Platone e di Aristotile esprimono un concetto confuso, cioè l'idea e la

[1] « An domus producta particeps non est eius formae, quae in Archi- » tecti mente est? Si verbum μετέχειν (participare) non placet Aristoteli, » alio utatur, quo velit, seu metaphora ea sit, seu proprium, modo rem » nobis exprimat. » *Discussion, peripat.*, tomo III, lib. V.

metessi. Così pure la loro *ile*, il loro *apeiron*, il *diastema* esprimono pure ora l'essenza assoluta e infinita, ora l'indeterminato del sensibile. »[1] Ma è più facile il trovar parole, che lo spiegare veramente il loro valore, ed il definirle in modo che non generino oscurità invece di schiarire la quistione. A che torna difatti la distinzione di due intelligibili? Ad agevolare lo scioglimento del nodo? no, ad imbrogliarlo di più. Con due termini, col sensibile cioè, e con l'idea ci occorreva di trovare una relazione; ed ora invece ce ne vogliono due; una per accordare l'intelligibile assoluto col relativo, e l'altra per armonizzare questo ultimo col sensibile. Quando si dice che il sensibile e l'intelligibile sono la medesima cosa, se non che quello è ancora inviluppato, e questo è sviluppato, io comprendo che l'uno non possa stare senza dell'altro, e che la loro relazione sia quella che passa tra potenza ed atto, e che al postutto si fonda su la loro unità originaria. Ma quando, invece, ho da ridurre ad uno l'intelligibile relativo e l'assoluto, allora sì, che c'è un gran da fare, perchè, comunque somiglianti di nomi, ei sono del tutto disformi di natura. L'intelligibile assoluto sta da sè, è indipendente, e perciò non ha bisogno di spostarsi nè di riferirsi a nessun'altra cosa fuori di sè. Come farà dunque ad unirsi con l'intelligibile relativo, anzi non pure ad unirvisi, ma a produrlo? Per tutta risposta Gioberti risponde: lo crea. Ora giusto vorrei sapere come fa a crearlo. E finchè la creazione non sarà dedotta, alla parola metessi se n'è sostituita un'altra, ma la quistione rimane là dove l'aveva lasciata Platone, e non è progredita di un passo.

Gioberti sembra addarsi che il punto sta a mostrare in che modo il Medesimo si unisca col Diverso, poichè dice: « l'unione platonica del Medesimo e del Diverso è il dialettismo, condizione essenziale di ogni essere. »[2] Ma non doveva poi spiegare come succeda, e perchè questa unione? Egli intanto la presuppone, ammettendo la creazione come fatto primitivo, in mentre ella è un risultato dell'unione dell'essere col non-essere. Anzi Platone si è ingegnato di

[1] Gioberti, *Protologia*, vol. II, pag. 203.
[2] Gioberti, *Protologia*, vol. II, pag. 239.

dedurre l'identità di questi due concetti, e se non vi è prosperamente riuscito, merita lode di averlo intraveduto e tentato. Ma Gioberti, avvegnachè abbia visto che senza l'unione del Medesimo col Diverso, il dialettismo non è possibile, non hai mai posto mano a tentarne la prova, ed ha perciò campato il sistema sopra un'ipotesi. La Dialettica giobertiana si fonda su la sola intuizione per rispetto allo spirito, su la creazione per rispetto alla realtà delle cose. L'intuito contiene tutti gli elementi del pensare, che poi la riflessione va dispiegando successivamente; come la creazione rinchiude ogni ragione tanto del pensare, come dell'essere, che poi si va esplicando nella continua evoluzione cosmica. Ma nè il vedere si può chiamare processo dialettico per rispetto allo spirito, come abbiamo fatto vedere di sopra contro la interpretazione del Janet; nè la creazione è veramente la prima ragione, presupponendo anche lei un processo anteriore. La creazione è il Logo, la ragione delle cose; adunque è necessità che io ne scorga l'intima struttura. Un Logo già costruito, senza che io sappia il come della sua formazione, non è per me una ragione, non è il fondamento della scienza. Cotesto coglier di lancio la creazione coi suoi termini corrispondenti, cioè con Dio come causa, ed il mondo come effetto, è un presupporre nientemeno che tutta quanta la Scienza come bella e fatta. E se io ne rifaccio la costruzione col ripensare, o la riflessione ripete tale quale l'organismo dell'intuito, e non differirà punto da lui; ovvero vi aggiungerà qualcosa di suo, e produrrà una costruzione nuova che l'intuito non era stato capace di dare. Nel primo di questi due casi, è inutile la riflessione; nel secondo, l'intuito. La scienza filosofica certamente non può passarsi di costruire il Logo, il Cosmo e lo Spirito, senza rinunziare al suo cómpito, e di scienza diventare catechismo. Ora, se tal costruzione sarà intuita, tanto meglio, tutti gli uomini saranno filosofi, e la riflessione riuscirà un fuordopera. Se invece la costruzione si dee fare ragionando, l'intuito tutt'al più ci potrà dare una certezza immediata, dalla quale lo spirito si solleverà alla scienza mediante un processo riflessivo. La vera dialettica è que-

st'ultima, e quella prima fatta consistere in un alzar di ciglia, costa certamente minor fatica, ma non serve a nulla, e lo spirito vi si trova annighittito e condannato all'inerzia. Appunto però, perchè non costa nulla, i più si sono fatti una festa di accettarla, ed a coprire di un pretesto onorevole la propria infingardaggine sono andati a pescare l'autorità di Platone, e se ne hanno fatto schermo. Ma in Platone c'era anche la deduzione, ed il Parmenide guastava i loro disegni: che han fatto a spacciarsene? Hanno spartita la Dialettica platonica in due, l'una considerando come di pura forma, e l'altra coronando sovrana di tutte le scienze minori. La prima, lavoro dello spirito, tela tutta logica, non ha consistenza nè valore, e non riesce ad altro, se non a generaleggiare le sensazioni, a schiarire le idee che si hanno, ma è impotente a produrre nulla di saldo. L'altra, invece, coglie di un colpo l'essenza in sè, la vera idea, senza bisogno di andarne in cerca puntellandosi su la malfida sensazione. Ond'è che la prima, a giudicio loro, perchè tiene il piede sul mondo sensibile, ad ogni tratto si sente vacillare la terra sotto; ma l'altra spicca il volo diritto ad un mondo tutto suo, e vede tutt'insieme e di un solo sguardo lo spettacolo maraviglioso del mondo ideale. Siffatti viaggi son ben da considerare in guisa differente; chè con l'una dialettica si va a rilento, e di sosta in sosta si ripiglia lena, finchè da ultimo si arriva in una regione meno nubilosa di questa nostra buia caverna, ma non così splendida e serena, come quella, dove l'altra, viaggiatrice più fortunata, si può slanciare in un istante e con un solo tendere di ala farsene padrona. Lasciando i miti, in Platone si vollero distinguere, e noi l'abbiamo notato, il processo logico che adduce sino alla nozione generale, e l'intuizione intellettiva che coglie immediatamente l'essenza o l'idea. Gioberti s'attenne a quest'ultima forma, che stimò vera Dialettica, e della deduzione logica si valse anch'ei nella riflessione, ma ne restrinse la portata allo sviluppo meramente formale. Ben qualche fiata vorrebbe aggrandirne l'estensione, e col riflettere pescare qualche cosa di nuovo, ma non l'osa apertamente, trovandosi di fronte l'ostacolo del suo principio, e lo tenta di sop-

piatto e di traforo. Da qui provengono le sue dubitazioni, e l'altalena continua che si scorge specialmente nella Protologia, dove in mezzo all'ondeggiamento prevale sempre lo sforzo di quel potente ingegno di svincolarsi dalle prime pastoie, e di romperla a viso aperto con le sue antiche dottrine.

Raccogliendo adunque le cose dette intorno alle modificazioni del Platonismo arrecate in mezzo dal Gioberti, diciamo ch'egli credette compiere l'insegnamento platonico introducendo tra il sensibile e l'idea l'intelligibile relativo come anello mediano che valesse a disposare i due termini tanto tempo non potuti conciliare; e che a far ciò talvolta sforzato dal fato della logica immedesimò il sensibile con l'intelligibile, tal'altra, impaurito dallo spettro del panteismo, dismedesimolli. Che, inoltre, a compiere l'unione sostituì la creazione alla partecipazione platonica, stimando che quella avrebbe di leggieri valicato l'infinito intervallo che separava l'assoluto dal contingente, e colmato la lacuna che avea lasciato aperta Platone. Ma nè l'intelligibile relativo approdò a Gioberti meglio che il numero avesse giovato a Platone; nè l'atto creativo va esente dalla critica che Aristotile fece della metessi platonica. Imperocchè quando si parla delle origini dell'essere, la cognazione, la parentela, l'affinità prodotta dalla creazione tra Dio e 'l mondo sono ugualmente metafore poetiche, com'era la Metessi del filosofo ateniese. Nel discorrere le ragioni supreme dell'essere non si può tener conto di altre relazioni, se non di quelle di medesimezza e di diversità; e quando, in vece, si dice che il mondo o l'anima sia affine a Dio, la quistione sviluppata da queste metafore, e ridotta ai suoi veri termini si tramuta nella formola genuina e scientifica: il mondo è identico o diverso da Dio; ovvero in che relazione sta con lui? A ragionare esattamente, bisogna divezzarsi dalle immagini e dalle similitudini che riempiono la fantasia e non appagano la ragione. Or questo vantaggio non si può negare che l'abbia portato la polemica di Aristotile. Della quale perciò non so farmi capace perchè il professor Vera abbia portato così severo giudizio, dicendo che la polemica di Ari-

stotile contro la teorica delle idee o mena al falso, ovvero è superficiale. Così, egli dice, dei due inconvenienti rimproverati a questa teorica di separare le idee dalle cose, o di raddoppiare inutilmente gli esseri, non regge nè l'uno, nè l'altro. Imperocchè, comunque si consideri la cosa, bisogna sempre separare i principî dalle cose principiate; separarli, ben inteso, non come si fa delle cose materiali, ma come si dee separare l'idea dalle cose di cui è idea. E quanto al raddoppiamento, esso è corollario della distinzione anzidetta di principio e di cosa principiata.[1]

Ora, questa censura che il professor Vera fa della polemica di Aristotile non mi pare fondata. Un'altra quasi somigliante ne aveva fatta il Patrizzi nelle discussioni peripatetiche;[2] ma la controversia non mi pare che si aggiri a vedere se ci sia divario tra principio e cosa principiata, perchè questa distinzione la fa anche Aristotile, e non ostante che distingua queste due cose, conviene poi nel dire che il principio sia intrinseco alla cosa di cui è principio. Sicchè Aristotile ammette la duplice ragione di principio e di cosa principiata, distinti realmente, ed intanto non separati. Ciò ch'egli combatte in Platone non è questo, ma le idee come fuori delle cose, forme senza materia, essenze indipendenti. Infatti in tutta la sua polemica ei ripete che l'essenze non possono stare fuori delle cose di cui sono essenze. Il professor Vera avrebbe potuto impugnare la genuinità della esposizione aristotelica, o dire che Platone non aveva

[1] Vera, *Introd. à la logique de Hegel*, ch. IV.

[2] « Itaque rationes ὁμοειδεῖς (eiusdem speciei) ut gradatim ascendamus, sunt in semine, sunt in calore seminis, sunt in spiritu, sunt in natura, sunt in anima, omnia penetrante, a qua ψυχὴν ἴσχει τα ξῶα (animam habent animalia), in anima ergo mundana sunt rationes hae, has rationes quid interest, aut formas, aut species, aut ideas vocare? Si hac anima mens superior est, eaque mente pendet, quid prohibet rationes has, aut formas aut ideas esse in mente superiore affirmare? atque ita ex aristotelicis dogmatibus necesse est ideas esse in mente divina, a quibus per animam universalem, per animas particulares, per naturam, per spiritus, per calores, per semina formae in materiam ingenerentur. Si sua (uti vidimus) tota haec est philosophia, cur tantopere misellas istas ideas tanto odio, tanta acerbitate toties vexat, ac persequitur? Nomen non placet? At graecum est, suae gentis est, nec ideo placet, vocentur ergo quovis alio, vocentur blitiri, modo res ipsa constet. » Patricius, *Discuss. Peripat.*, tomo III, lib. V.

intese così, o almeno sempre così le sue idee; ma non dispregiare il valore della critica, ammettendo che le cose stiano così come aveva detto Aristotile. E che poi Aristotile non armeggiasse contro opinioni fittizie, e che o Platone, o i Platonici intendessero veramente le idee come essenze assolute, e al di là delle cose, si pare non solo dalle interpetrazioni dei discepoli immediati, e dalle personificazioni posteriori degli Alessandrini, ma ancora dalla esposizione dei Platonici più moderni e manco immaginosi. Il Patrizzi medesimo, per esempio, dice che le idee esistono come essenze, separatamente dalle cose, come il padre ed il sole sono essenze del figlio.[1] Ed a dì nostri i platonici moderni si acconcerebbero a ritenere le idee come principî delle cose sensibili, ed a farle discendere nel mondo dalle altare ove le hanno relegate? Se fosse così, e le idee vi apparissero come dice il professor Vera, certo che la polemica di Aristotile sarebbe vana; ma non si può dir tale, finchè la separazione delle idee perdura, finchè di esse si fanno altrettante essenze solitarie ed astratte, altrettante anella senza gemme, come direbbe l' Alighieri.

Aristotile negli Analitici posteriori dice poi esplicitamente ciò che il professor Vera vorrebbe ch' egli avesse ammesso, cioè che si dia l' uno nei molti, ovvero l' universale; ed anzi soggiunge, che se questo non si desse non ci sarebbe il mezzo, e perciò nemmanco la dimostrazione. Se non che soggiunge che qnesto universale non debba essere omonimo (μὴ ὀμωνυμον).[2] Ora, questa restrizione si riferisce chiaramente alla differenza che vuol far notare tra il suo universale, e l' idea di Platone; perocchè avendo questo ultimo dette nel Timeo le specie omonime delle cose, Aristotile, per contrario, avverte che per lui non debbano intendersi così, ma tutto all' opposto. Dove adunque le idee platoniche erano uno sopra i molti (ἓν παρα πολλα), le specie aristoteliche al contrario erano uno nei molti (ἓν κατα πολλα).

[1] « Itaque quomodo *ideae substantiae rerum existentes seorsum fuerint?* — Sunt quidem ideae per se essentiæ, et verae essentiae, sed essentiæ inferiorum non sunt, nisi pater, et sol sicut filii essentiæ. » Id., eod., loc. cit.

[2] Arist., *Analit. Post.*, I, 11.

Ma il valore delle specie aristoteliche si parrà anche più manifestamente là dove si discorrerà la sua dottrina della materia e della forma. Anticipatamente intanto stimo di allegare il parere del Michelet intorno alla dottrina delle idee come fu intesa da Platone e criticata da Aristotile. È tale autorità, che non riuscirà sospetta al professor Vera. « Tutte le difficoltà di questa quistione, ei dice, provengono dal difetto primitivo che si commette nel separare le idee dagli individui. » Questa osservazione di Aristotile è assai giusta. Le idee, intantochè non sono attuale in un individuo, ma che si accorda loro una esistenza indipendente, non sono, se non delle semplici possibilità. La forma separata dalla sua potenza, ch'è la materia, diviene ella medesima qualcosa di puramente potenziale; perocchè nulla è attuale, s'è separato dalla potenza necessaria alla sua esistenza. Platone nel separare le idee dalla materia, ne fa delle semplici possibilità che mancano di un principio attivo. Gli universali che hanno soli la sostanzialità, non l'hanno fra di tanto attualmente, se non in quanto ei costituiscono la forma sostanziale degli individui. Si può dunque dire ugualmente bene che l'individuo esiste solo sostanzialmente, benchè egli non prenda a prestito cotesta sostanza, se non dall'universale. L'individuo non fa dunque altro, se non che ridurre ad atto la sostanzialità potenziale dell'universale; e questa causa efficiente che determina la materia potenziale alla esistenza attuale dell'individuo è l'universale medesimo. I due opposti adunque non si escludono più, e la loro coesistenza è la verità. »[1]

Lo stesso Rosmini si accòrse che la forma sostanziale di Aristotile fosse ad un tempo universale e singolare; ed anzi ch'egli si fosse ingegnato di conciliare l'universalità e la singolarità della forma a questo modo. È universale, perchè la mente può pensarla in quanti individui reali ella vuole; ed è singolare, perchè non esiste, che in ciascuno di questi individui. Che Aristotile adunque non abbia negato l'universale, se non soltanto nel senso della separazione platonica, pare abbastanza chiaro, salvo che non si voglia fare

[1] Michelet, *Examen critiq. de la Métaph. d'Arist.*, pag. 296-297.

di Aristotile un nominalista bell' e buono, secondochè l' ha fatto il Saint-Hilaire:[1] la qual cosa non mi sembra che si possa accordare coll' insieme aristotelico; ed anzi vi contrasta apertamente, come si potrà raccogliere dalla continuazione di questo libro.

[1] « D'abord l'élève repousse ici le système de son maître sur les Idées (εἴδη): mais il ne s'arrête pas à cette réfutation qui doit être plus complète ailleurs, et notamment dans la Métaphysique. Il déclare de plus, que le général n'est pour lui que l'expression vraie d'une pluralité, et qu'il n'a pas d'existence en dehors de l'appellation applicable à plusieurs individus. Ainsi, Aristote est nominaliste, et déjà se trouve tranchée par lui la grande question qui divisa toute la philosophie du moyen-âge.» *De la Logique d'Aristote*, par J.-B. Saint-Hilaire. Memoire etc., tome 1, page 292.

CAPITOLO OTTAVO.

DELLE CATEGORIE DI ARISTOTILE.



Siccome Platone aveva introdotto nella filosofia una parola del tutto nuova, e con la parola aveva arricchito la scienza di un nuovo portato, così Aristotile introdusse un'altra parola, togliendola dai giudizi pubblici e piegandola a significare un nuovo grado del progresso scientifico. Idea e Categoria compendiano i due sistemi più grandi della speculazione greca. È molto notevole però che nella filosofia orientale si trovasse una parola molto simigliante alla categoria greca, e che inoltre indicasse anch'ella una distribuzione o classificazione degli oggetti della prova. Questa parola è *padârtha*, che il Colebrooke traduce per predicamenti.[1] Di siffatte distribuzioni poi se ne incontrano parecchie, ma che si assomigli all'aristotelica non parmi che ce ne sia altra che questa, la quale appartiene al sistema *Nyáya*. I predicamenti annoverati in questo sistema sono sei: la sostanza, la qualità, l'azione, il comune, il proprio o particolare, e l'aggregazione o relazione intima; ai quali si aggiunge un settimo, ch'è la privazione o la negazione. E la negazione era distinta in universale e mutua. L'universale negava tutto l'essere in generale; la mutua era la differenza (*bhêda*),

[1] Colebrooke, *Phil. des Hindous*, Essai III.; *Systèmes Nyâya et Vais'êchika.*

ossia la negazione reciproca dell'identità, dell'essenza, o della particolarità rispettiva. Tutt'i predicamenti in questa guisa si spartivano in due classi, l'una positiva composta dai primi sei; l'altra negativa che comprendeva l'ultimo soltanto, ossia la negazione; onde tutti quanti si riducevano a due, all'essere (*bhâva*), ed al non-essere (*abhâva*).

Barthelemy de Saint-Hilaire oltre al notare la somiglianza che corre tra le categorie di Kanâda e quelle di Aristotile, osserva altre due cose, ch'elle sono piuttosto classificazioni di cose materiali, che di parole; e che i tentativi dei filosofi indiani si hanno da tener per anteriori ai sistemi che ha prodotti la filosofia greca.[1] Con questo non vogliamo concludere, che Aristotile ne abbia avuto notizia, e che se ne sia valso; ma vogliamo mostrare come il medesimo bisogno di trovare il modo di ridurre ad unità le cose spinga lo spirito umano in tutti i tempi, ed appresso tutt'i popoli alle medesime ricerche. Non sono però mancati di quelli, che hanno sostenuto che Aristitotile abbia avuto contezza del sistema Nyâya. Il Pauthier in una nota al saggio citato non ha guari del Colebrooke aggiunge, che in una tradizione, riferita secondo W. Jones nel Dabistan, ch'è uno scritto di autore persiano, si conta, come i Bramani ai tempi della spedizione di Alessandro avessero comunicato al greco Callistene un sistema completo di logica (probabilmente il Nyâya), e che da quivi il maestro del Macedone avesse attinto il suo metodo logico. A questi racconti che hanno molto l'aria di favole ha risposto già il Saint-Hilaire, nè meritano che vi si torni sopra.

Ben più grave parve il sospetto che Aristotile avesse copiate le sue categorie da quelle di Archita tarentino, che secondo la testimonianza di Simplicio (seguito dipoi da Giamblico e da Dessippo, e in tempi più tardi dal Patrizio) aveva scritto un libro intitolato delle parole universali, κατολους λογους nel quale aveva trattato per lo appunto le dieci categorie aristoteliche. Ma la critica moderna ha scoverto, che que-

[1] Vedi Bart. de Saint-Hilaire, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, sous la direction de Ad. Franck.

st'opera, voluta di Archita, fosse un lavoro scritto, come tanti altri nella scuola alessandrina verso la comparita del cristianesimo, sotto nome mentito, ed accolto poscia a gara dagli avversarj della filosofia peripatetica per mettere in discredito Aristotile, e per cercare di scemarne la originalità. Sicchè nè dalla filosofia indiana, nè dall'antica dottrina pitagorica Aristotile tolse nulla che avesse che fare col sistema delle categorie, ch'egli inventò meditando, come vedremo, su l'andamento che aveva avuto la filosofia fino ai suoi tempi, ed aggiungendo quel che mancava all'edificio fino allora costruito.

Lasciando adunque di trattenerci più lungamente su queste investigazioni estrinseche ed inutili, da quale filosofia cioè abbia potuto Aristotile pigliare a prestanza le categorie, entriamo invece in una ricerca più soda e più ragionevole, e vediamo di rintracciare su qual fondamento avesse appoggiato la classificazione che ha fatto. Sul quale proposito si è molto disputato, non avendo Aristotile fatta mai aperta menzione, come siasi comportato a noverare dieci categorie, e non più, nè meno. L'opinione più comune è, ch'egli siasi prevalso dell'analisi delle parole, non in quanto esse significano questa o quella cosa in particolare, ma considerate soltanto nella significazione loro universalissima; o, come si esprime il Boezio, ei vi trattò le voci significanti le cose, in quanto sono significanti.[1] La ragione su cui si fonda il Boezio è, che Aristotile si serve appunto della parola significare; il che non farebbe, se parlasse delle cose, le quali non significano, ma sono, invece, significate.[2] Il Barthelemy de Saint-Hilaire estende questa veduta di Boezio a tutta quanta la logica greca, di cui il linguaggio si può dire la sorgente, secondochè dimostra il doppio significato del Logos

[1] « Est igitur huius operis intentio de vocibus res significantibus, in eo quod significantes sunt pertractare. » Boethii in Cat. Arist. Dial.

[2] « Non de rerum generibus, neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur. Hoc vero Aristoteles ipse declarat cum dicit. Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantiam significat, aut quantitatem. Quod si de rebus divisionem faceret, non dixisset significat, res enim significatur, non ipsa significat. » Id. eod.

greco.[1] Ed addentrandoci in una ragione più intima, che non sia quella della filologia, nel lavoro interiore dello spirito noi troviamo un legame indissolubile tra il fantasma ed il concetto. Sicchè essendo il fantasma la sorgente del linguaggio, ed il concetto il principio della Logica, non è da maravigliare se in tempi in cui il concetto non era pienamente appurato si ricorreva alle parole per cercarvi un qualche opportuno sussidio. Ciò spiega perchè la Rettorica, come osserva ingegnosamente il professor Spaventa, sia stata quasi il bozzolo della Logica.

Aristotile considera le parole o come unite, o come prese ciascuna per sè, e separatamente dalle altre. Nel primo caso affermano o negano, ed ogni affermazione e negazione dovendo di necessità essere vera o falsa, elle esprimono la verità o l'errore. Nel secondo caso, nulla di questo. Le parole prese separatamente, ei dice, non possono esprimere, se non una di queste dieci cose, cho sono appunto le dieci categorie, vale a dire: la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la situazione, la maniera d'essere, l'azione, la passione. Or come è arrivato a questa enumerazione? Aristotile non ce ne dà alcun indizio. Il Boezio si contenta di dire, che a questi dieci vocaboli non se ne potrebbe aggiungere un undecimo, senza arrecarne una ragione; e così han fatto tutti gli altri sino al Saint-Hilaire, che si rassegna ad accettare questa enumerazione, tale quale Aristotile l'ha data, senza brigarsi d'investigarne più in là. Solo il Trendelemburg ha cercato d'indovinare il criterio che ha guidato Aristotile nel distruibire che fece le categorie in questo numero. Le prime quattro, ha egli detto, comprendono i nomi sostantivi con gli aggettivi e i numerali; le quattro ultime classificano il valore dei verbi; le due che

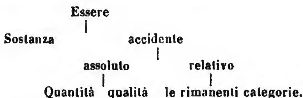
[1] « La logique n'est donc pas pure de tout empirisme. Le langage est la source où elle a puisé tous les éléments primitifs dont elle a bâti, plus tard, son solide édifice. L'étymologie même de son nom en fait foi, et l'esprit humain n'a jamais su mieux discerner, ni mieux exprimer le rapport de deux choses indissolubles, qu'il ne l'a fait dans la langue grecque, en rattachant grammaticalement la logique au langage, soit du dehors, soit du dedans. » Saint-Hilaire, *Préface à la trad. de l'Organ.*, tomo I.

s'interpongono fra le prime e le ultime raccolgono gli avverbj.

Ma se il trattato delle categorie si occupa delle parole, non si può fare astrazione dalle cose, perchè Aristotile nella metafisica considera di poi le categorie, e le medesime categorie, come classificazione delle cose. Trovando adunque noi le stesse categorie a capo dell'Organo, ed in tutto il corso della Metafisica, salvo che negli ultimi libri, è ragionevole inferirne, che non la sola veduta grammaticale ha potuto guidare Aristotile nella principale delle sue ricerche. Essersi giovato del sussidio del linguaggio non importa menomamente di essersi chiuso in questo solo circolo; perchè altrimenti, come avrebbe fatto a trasportare nell'essere medesimo le gradazioni delle parole? Certamente le parole mediante i pensieri sono legate alle cose, ma il problema categorico non era una controversia di filologia, si veramente una ricerca su l'essere, ed una ricerca del pensiero. Anzi di tutt'e tre questi elementi ch'entrano nella quistione delle categorie quello che prevaleva in Aristotile era l'elemento della realtà, e le categorie dell'Organo sono subordinate a quelle della Metafisica. Con Kant prevalse di poi l'elemento logico, e con le categorie si cercarono piuttosto le leggi del pensare, che quelle dell'essere; anzi sole le prime, trascurando del tutto le ultime, siccome qualcosa d'oscuro, e di non attingibile col nostro pensiero. In Aristotile nessuno degli elementi mentovati si trova escluso, ma quello che signoreggia su gli altri è il reale; è l'essere coi suoi modi di esistenza. Onde pare più consentanea a questa attinenza ontologica la spiegazione proposta dallo Stallbaum, che vorrebbe far derivare dalla dottrina platonica la distribuzione aristotelica.

Primieramente egli nota che tutte le dieci categorie di Aristotile si potrebbero agevolmente ridurre a quattro capi; alla sostanza, alla quantità, alla qualità, ed alla relazione. Imperocchè tutto quello ch'è, o è per sè, ovvero per accidente. L'essere per sè si dice sostanza: l'essere accidentale si suddivide in assoluto e relativo. Il relativo costituisce la categoria della relazione; come l'essere accidentale assoluto,

risguardato dal lato della materia, dà la quantità; dal lato della forma, la qualità. Così avremmo questa distribuzione



Sotto la relazione lo Stallbaum raccoglie tutte le altre cinque categorie, le quali secondo lui non sono, se non esempj della categoria di relazione. Difatti *fare* e *patire* sono relazione tra l'agente e 'l paziente; similmente l'*avere* è relazione tra chi ha e la cosa avuta; il *dove* è relazione tra il luogo e la cosa; il *quando* è pure relazione tra il tempo e ciò che ne partecipa.

Alla spiegazione sovraesposta sembra dar un colore di verosimiglianza il vedere, come Aristotile nel novero delle categorie ora tralascia l'una ora l'altra delle categorie che seguono alla relazione, ma non omette mai nessuna delle prime quattro. Ed inoltre nell'esame che fa della loro natura, si allarga molto su queste prime, e tocca di passata le rimanenti. Veramente le prime quattro sono di maggior momento, e di uso più frequente nella Metafisica; ma che Aristotile fosse partito dal concetto di essere, e col mezzo della divisione avesse trovate le sue maniere di esistenza, non parrà verosimile a chi attende, quanto egli poco si affidi della definizione e della divisione platonica, che considera sempre come un metodo mal sicuro ed insufficiente. Inoltre colestocondensamento delle ultime cinque categorie in quella di relazione è ingegnoso, ma non si affà all'intendimento aristotelico, che volle le categorie irreducibili tra di sè; secondochè ha notato il Saint-Hilaire, sebbene in altro proposito.[1] Non parlo della somiglianza che lo Stallbaum crede di scorgere tra la deduzione del Parmenide, e quella delle ca-

[1] « On comprend maintenant pourquoi les catégories ne peuvent ni se confondre en une seule, ni rentrer les unes dans les autres. » Op. cit., loc. cit, pag. 77.

legorie aristoteliche; dove dice, che come Platone mosse dalla distinzione primitiva tra l'ente e l'uno, così Aristotile partì dalla distinzione di sostanza e di accidente, imitando entrambi i Pitagorici, i quali avevano posto a capo del loro sistema l'antagonismo tra la Monade e la Diade. Imperocchè la categoria aristotelica mi pare ben altra cosa e dell' idea platonica, e del numero pitagorico, ed anzi Aristotile la trovò appositamente per contrapporla alla indeterminatezza dei principj di quelle due filosofie. Ma tutto ciò faremo vedere, rifacendoci alquanto addietro, affinchè si scorga dalle sue origini quale sia stata la categoria aristotelica, e come derivata, e perciò qual valore meriti che le sia attribuito. Una guida sicura noi la troveremo nella critica che Aristotile medesimo ha fatto delle scuole precedenti, perchè certo ei non fece ciò a caso, o per ostentare erudizione fuor di proposito, ma per aprirsi la via a ciò ch'ei volgeva nell'animo di maturare.

La Metafisica di Aristotile s'inizia con la critica di tutto il movimento speculativo da Talete a Platone. Egli nota che tutti quanti i suoi precessori si limitarono alla ricerca di due sole cause, della materiale e della formale; anzi la scuola ionica tennesi soltanto paga ad indagare la prima di queste due, e coi Pitagorici la prima volta si attese a definire l'essenza delle cose. Se non che, la definizione pitagorica non levandosi di là dal numero, ch'è forma indeterminata ed astratta, si può dire che sia stata piuttosto un tentativo, che una definizione vera. Gli Eleatici ebbero vaghezza di unizzare, cotalchè in cambio di definire le differenze, s'ingegnarono di far dileguare il sottile profilo, onde gli altri filosofi avevano rilevato le cose naturali. Ei fecero dell'uno e dell'essere il genere supremo, dove metteva capo tutto, e vi si affondava in una indeterminatezza sconfinata. Le ricerche precedenti intorno all'essere si erano ridotte adunque ad investigare o i principii interni delle cose, la materia e la forma; la materia nella scuola ionica, la forma nella pitagorica compiuta dipoi da Platone; ovvero a ridurre esse cose sotto ad un genere unico, dove si accomunavano tutte quante, e perdevano con ciò l'essenza loro propria. Aristotile

trovò manchevoli tutte codeste ricerche, perchè non avevano badato punto a spiegare tutto l'essere, ma qualche parte soltanto, chi la materia, e chi la forma, e chi finalmente il genere comune di tutte cose. Il difetto parve ad Aristotile consistere nell'aver trascurato di considerare altre due cause, che non sono meno necessarie delle altre, di cui erasi soltanto fatto caso. Le due nuove cause ch'egli volle avute in conto sono la efficiente e la finale. In una cosa c'è da considerare quattro cause: la materia di cui si fa, la forma che la fa essere; la causa motrice o efficiente che la produce, ed il fine ove tende. Se una di queste mancasse, non si potrebbe dare nessun effetto, e perciò nemmanco se ne potrebbe vedere la perfetta dimostrazione. La scienza prima deve adunque comprendere tutte e quattro le cause anzidette.

I filosofi antecedenti avevano considerato il solo principio interno delle cose, e trascurato l'esterno; ed anzi del principio interno non avevano posto mente, che ad un solo. Aristotile corresse ambedue questi difetti. Egli distinse il principio in tre ordini, che sono quello dell'essere, quello della mutazione, e quello della cognizione. Ognuno di cotesti principii è doppio, interno cioè ed esterno, dimodochè c'è un principio dell'essere interno, ed un altro esterno; e così parimenti della mutazione e della cognizione. Dell'essere è principio intrinseco la forma, o la natura che costituisce una cosa in una data specie; esterno, la causa efficiente e finale. Della mutazione è principio interno l'elemento, o la materia, la quale essendo potenza di accogliere in sè i contrarj, è quella che fa possibile il cangiamento; esterno poi è la causa motrice, e la finale; perocchè un cangiamento viene da un termine, e tende a qualche altro. Finalmente della cognizione è principio interno la specie, o la forma, o l'essenza, che sono tutt'uno; esterno, la causa ideale e finale.

Di questi tre ordini la scuola ionica non aveva badato, se non a spiegare quello della mutazione; perciò aveva atteso massimamente, e quasi esclusivamente alla materia, che certo contava molto, ma che non era tutto. Platone di-

sdegnando il cangiamento si pose in cuore la ricerca del principio della cognizione, e ragionò della sola causa ideale; dimodochè la filosofia chè prima si era rinchiusa nei cancelli della fisica, non li ruppe, se non per circondarsi di quelli della dialettica ideale. E niuno vorrà dubitare, che in questa seconda ricerca erasi di lungo tratto avvantaggiata, ma però non aveva fornito tutto il suo cómpito, ed Aristotile si accinse a darvi l'ultima mano.

Il Bonghi osserva, e con molta aggiustatezza, che Aristotile assegnò prima alla filosofia la ricerca delle cause prime dell'essere; ma di poi visto che cercar le cause prime è investigarne l'essenza, non già gli accidenti, si recò ad immedesimare la scienza delle cause con la scienza dell'ente.[1] Nell'una come nell'altra definizione che dà della Metafisica Aristotile però si discosta dal fare platonico. Nel trattare le cause, Platone mosse da una sola di esse, dall'idea, e non potè cogliere le altre, non ostante gli sforzi che avesse fatto per impadronirsi almeno della materia. Aristotile invece non considerò le cause astrattamente, come avevano fatto i filosofi che lo avevano preceduto, non escluso lo stesso Platone, ma le risguardò verso il loro risultato, ch'è quanto dire nella loro concretezza. Simigliantemente, nell'investigazione dell'essere, non imita il processo dialettico che muove dall'essere in sè e dalle sue opposizioni astratte, che poi non sa più dove appoggiare; ma invece piglia ad esaminare l'individuo, ed ivi trova l'essere sostanziale, come nelle categorie le opposizioni dell'essere in quanto determinate. Platone mette in cima del suo processo dialettico l'essere astratto, e poi il non-essere ugualmente astratto; e da ivi deduce nuove relazioni, che non giungono mai sino all'individuo. Aristotile invece coglie l'essere sostanziale, l'individuo; da ivi piglia le categorie, e nelle categorie trova le opposizioni astratte che Platone aveva considerato separatamente, ma ve le trova applicate ed in atto. I due metodi sono proprio opposti per diametro; perocchè mentre Platone segna questi gradi; essere, opposizioni dell'essere, individuo; Aristotile, per con-

[1] Bonghi, *Introd. alla Metaf. di Aristotile*, pag. XCIX.

trario, segna questi altri: individuo, categorie, essere universale. Cotesto processo sarà da noi pienamente sviluppato, ma con questo averlo anticipato, noi abbiamo avuto in animo di chiarire su qual sostegno Aristotile abbia fondato le sue categorie, ch'è, a parer nostro, l'individuo, dalla cui analisi sono state veramente elle ricavate. Imperocchè l'individuo si può dire la concretezza delle categorie, e quasi il loro condensamento.

Aristotile nel determinare le canse, abbiamo visto che siasi fatto dal guardarle nel loro risultato; perocchè chi vuol acquistar contezza del vero principio, senza perdersi in fantasticherie, bisogna che attenda al risultato. Il principio sfugge all'esperienza, ma il risultato rimane; ed il vero principio non può essere altro, che il risultato. Ora siffatto tenore ha tenuto Aristotile tanto nel rintracciare le cause, quanto nel noverare le categorie; voglio dire, che ha guardato sempre al risultato, all'effetto nella prima indagine, all'individuo nella seconda. Imperocchè tra l'individuo e le categorie si verifica quello stesso legame che il Galilei notava tra la condensazione e la rarefazione nelle cose corporali; perciò con questa veduta noi testè abbiamo chiamato l'individuo il condensamento delle categorie. Ora ecco quel che dice il gran Galilei su questo condensarsi e rarefarsi dei corpi. « Se la condensazione e la rarefazione son moti opposti, dove si veda un'immensa rarefazione non si potrà negare una non men grandissima condensazione; ma rarefazioni immense, e quel che accresce la maraviglia, quasi che momentanee, le vediamo noi tutto il giorno. E quale sterminata rarefazione non è quella di una poca quantità di polvere d'artiglieria risoluta in una mole vastissima di fuoco? e quale, oltre a questa, l'espansione, direi quasi senza termine, della sua luce? E se quel fuoco e questo lume si riunissero insieme, che pur non è impossibile, poichè dianzi stettero dentro quel piccolo spazio, qual condensamento non sarebbe questo? Voi discorrendo troverete mille di tali rarefazioni, che sono molto più in pronto ad esser osservate che le condensazioni, perchè le materie dense son più trattabili e sottoposte ai nostri sensi, chè ben maneggiamo le legne, e le vediamo risolvere in

fuoco e in luce, ma non così vediamo il fuoco e il lume condensarsi a costituire il legno; vediamo i frutti, i fiori e mille altre solide materie risolversi in gran parte in odori, ma non così osserviamo gli atomi odorosi concorrere alla costituzione dei solidi odorati. Ma *dove manca la sensata osservazione si dee supplir col discorso*, che basterà per farne capaci non men del moto alla rarefazione dalla condensazione dei solidi, che alla condensazione delle sostanze tenui e rarissime. »[1]

Ho voluto arrecare tutto intero il luogo del Galilei, perchè parecchi i quali avvisano che gli studiosi delle scienze naturali non debbano aggiustar credenza ad altro che ai dati sperimentali, e rifiutare il sussidio del ragionamento, veggano che il Galilei, che non era poi l'ultimo dei cultori di quelle scienze, non pensava così. Noi vediamo il condensamento, dunque ci è stato qualcosa che poi si è condensato. Noi vediamo il concreto, dunque da qualcosa si sarà formato. E di ciò basti.

L'individuo è dunque nel sistema aristotelico il punto fermo, ove stanno sospese tutte le categorie. Ora qual valore ha l'individuo? Esso per Aristotile contiene i due momenti precedenti della filosofia greca; perocchè dove questa erasi esercitata o sopra di un'unità senza determinazione, ovvero sopra di una contrarietà senza subbietto, con la teorica dell'individuo i due momenti si trovarono conciliati. Il vero uno è quello ch'è contrario: i veri contrarii sono quelli che coesistono nell'uno. L'individuo, essendo insieme uno e contrario, unifica i due momenti, che presi separatamente erano due astratti che riuscivano inetti a costituire ed a spiegare la realità concreta. La nota caratteristica della sostanza prima, o dell'individuo, quella che le appartiene in proprio ed esclusivamente è di ricevere i contrarii rimanendo una; e di riceverli per un cangiamento sopravvenuto in lei. La quale ultima restrizione è apposta da Aristotile per distinguere il modo come ricevono i contrarii la parola, il pensiero e la sostanza. I primi due ricevono i contrarii non perchè ei si mutino, ma perchè si muta il loro obbietto; ma la sostanza

[1] Galilei; *Dialoghi*, Giornata 1. pag. 62-63.

si muta da sè, per una modificazione che le soprarriva, e ch'ella subisce. La insistenza che usa Aristotile a questo riguardo è ben giustificata dal considerare, che la sostanza è per lui il fondamento del suo sistema, e che proprietà caratteristica di essa è appunto cotesto rimanere identica ed una nel cangiamento.

L'esame del cangiamento somministra ad Aristotile una trasformazione, ed insieme una riduzione delle quattro cause fin qui enumerate. Il cangiamento consiste sempre nella opposizione di uno stato ad un altro, la qual può verificarsi in uno di questi quattro modi. Dal non-essere al non-essere non è possibile, perocchè il non-essere non può essere nè principio nè risultato di nessun processo. Dal non-essere all'essere può avverarsi sì, ma più che mutazione, dee dirsi generazione; come al contrario dall'essere al non-essere il passaggio si chiama corruzione. Il cangiamento a cui s'addice veramente questo nome è quello che si fa dall'essere all'essere. Imperocchè la contrarietà richiede che siano ugualmente entrambi i termini, e nel passaggio dall'essere al non-essere, o viceversa, uno dei termini non è. Ed inoltre, affinchè i due contrarii siano veramente tali, bisogna che coesistano nel medesimo subbietto. Or qual è questo subbietto, ed in che modo possono esistervi insieme i due contrarii? Il fatto sperimentale del cangiamento doveva naturalmente provocare questa domanda, per la cui soluzione Aristotile ricorse alla dottrina della potenza e dell'atto, nella quale trasformò la sua ricerca su le cause.

I due contrarii, dall'uno dei quali passandosi all'altro, dan luogo alla mutazione, sono la forma e la privazione. La forma è l'essere in sè, la privazione che le si oppone è il non essere in sè. In ogni concreto esistente ciò che vi si trova realmente è la forma, e la privazione vi giace occulta, inviluppata nella potenza. La materia adunque è il possibile, il quale non è l'essere in atto, e non è nemmanco il non-essere assoluto; non è la forma, e non è la privazione, che sono i due contrarii; ma è l'unità di tutt'e due, la linea neutra dove i due poli s'immedesimano; il ricettacolo che accoglie in sè la forma ed il suo opposto. Di questi tre ter-

mini, della materia cioè, della forma e della privazione, la intuizione non ne coglie, se non uno, la forma; ma l'induzione indovina la materia, come l'incognita ch'esige la legge della proporzione, secondo la similitudine del Ravaisson. Indovinata la materia, il raziocinio vi trova occultata la privazione, perocchè essendo ella la possibilità di determinarsi nei due contrarii, e di questi due non vedendone in atto altro, che un solo, inferisce l'esistenza di questo terzo termine ancora latente. Ed ecco la triade richiesta affinchè si faccia il cangiamento: la forma e la privazione, cioè i due contrarii, e la materia ossia il loro subbietto e la loro unità. Questa triade però è sempre inviluppata in una diade, nella potenza e nell'atto, giacchè l'atto comprende tanto quello che si è sviluppato dalla potenza, la forma; quanto l'altro che deve svilupparsene, la privazione.

Ma in che modo dalla potenza si passa all'atto? Per mezzo del movimento; è questo veramente il perno del sistema aristotelico. Il moto è l'atto del possibile in quanto possibile: vale a dire non è atto peculiare di nessuna potenza, ma è attuazione di un possibile qualunque, ed in quanto è possibile soltanto. Voglio dire: è l'attuazione di una potenza non in quanto è potenza di questa o quell'altra maniera di essere, ma solo in quanto è potenza in genere; dimodochè il moto non è veramente un atto compiuto, ed è sempre misto di potenza, sempre indeterminato, e capace di ogni determinazione. Anzi nel moto noi scorgiamo veramente toccarsi e quasi confondersi i due termini della potenza e dell'atto; senza di esso non potremmo arrivare mai a stabilire questa dualità. Imperocchè l'atto solo, considerato in sè, non ci darebbe mai più la potenza, come intervenne difatti degli Eleatici, e poscia di Platone, il quale non potè aggiungere all'essere astratto degli Eleati altro che un non-essere ugualmente astratto, e che non era la possibilità, ma la negazione dell'essere, quella che Aristotile chiama la privazione, sebbene anche questa indeterminata. E d'altra parte, se la potenza non può ricavarsi dall'atto, in sè non ci è dato di coglierla mai. Così senza del moto noi non potremmo vedere insieme l'atto e la potenza, perchè nè l'atto conterrebbe l'altro ter-

mine; nè la potenza in sè potrebbe essere appresa. Il moto è un dato della sperienza, ed esso è appunto il non-essere nell'essere, il non-essere che passa in atto. « Il moto, dice il Ravaisson, non è più il rapporto logico di esclusione reciproca dei due termini; ma è un intermediario reale ov'ei sono legati insieme come i due momenti d'una medesima esistenza, e dove l'uno diviene l'altro. Il moto non è nè l'essere nè il non-essere, nè l'atto nè la potenza, o piuttosto esso è l'uno e l'altro ad un tempo, è il punto indivisibile ove coincidono gli opposti, e dove una sperienza attenta può sorprenderne il rapporto intimo. »[1] Così l'individuo, ch'è il *sinolo*, il tutt'insieme della materia e della forma non si rivela com'è nella sua intima natura, se non mediante del moto. Il moto ci estrinseca il congegno con cui l'essere è costituito interiormente. L'unità dell'essere non sta dunque nè nel miscuglio degli elementi, nè nella partecipazione, ma nel moto. Ma ciascun individuo avendo la sua propria materia, e la sua forma a sè, ne viene che ciascuno abbia ugualmente il suo proprio movimento; sicchè il moto ha un'unità di analogia, e non è unico per tutti gli esseri, nè assoluto come lo faceva la filosofia platonica.

Il moto inoltre si fa sempre in un dato genere in cui sono possibili i contrarii, onde delle dieci categorie tre soltanto sono capaci di moto, perchè tre comportano la contrarietà, vale a dire la quantità, la qualità e lo spazio. Imperocchè la sostanza, non patendo contrario, non è capace, se non di nascita e di morte, ma non già di moto. La relazione, l'azione e la passione consistendo in un'unità indivisibile non patiscono neppure contrarii. L'abitudine è risultato del moto, e perciò nemmeno n'è capace; e così l'avere, il fare, il patire, la relazione e la sostanza rimangono senza muoversi. Il tempo è sempre una delle condizioni del moto, accoppiato col mobile e con la categoria in cui si fa il moto.

Il movimento è dunque un cangiamento graduale per

[1] Ravaisson, *De la Métaph. d'Aristote*. Part. III., liv. III, vol. II., tome I, pag. 395.

lo quale la materia va pigliando la forma del principio che la muove. Or questo principio può essere esteriore, come nelle opere di arte, ed allora la forma sarà un accidente. Invece, il principio del moto può essere intrinseco, ed allora la forma sarà sostanziale, sarà la natura medesima della cosa; di cui nè l'attuazione stà più nel volere dell'artista, che può darle questa forma o un'altra contraria; nè l'essenza se ne può più cambiare, poichè la forma interna è una sola, e la contraria non è più forma, ma privazione. Pel diverso modo in cui si verifica il moto, la natura si differenzia dall'arte; chè ivi il moto è intrinseco, e la forma essenziale; qui al contrario il moto è estrinseco e la forma accidentale: nella natura la materia e la forma sono legate indissolubilmente, e con vincolo intimo; nell'arte, la forma può mutarsi, e la materia rimanere.

Nella natura inoltre la forma è il fine, e la materia non è se non un mezzo, che serve affinchè la forma si rechi in atto; ed entrambe sono necessarie, ma per rispetti differenti. Imperocchè la forma è necessaria come fine, la materia, invece, è necessaria pure, ma come mezzo; la materia, secondo la bella frase aristotelica, è l'ipotesi implicata nella tesi della realità.

In questo nuovo aspetto la causa efficiente, o motrice, come suole a preferenza chiamarla Aristotile, si è immedesimata con la forma, e così dal puro moto ci siamo sollevati al moto spontaneo; dall'arte alla natura. La materia e la forma certamente non possono mancare in nessuna cosa, essendo i principî costitutivi del tutt'insieme, del concreto; ma la forma può esser principio del moto che tende ad attuare la materia in cui si truova implicata, e allora sarà non sola forma, ma causa motrice. La forma nondimeno, pur dopo di essere pervenuta a padroneggiare la propria materia. ed a muoverla da sè, non si è ancora svincolata dalla necessità di avere un mezzo, col quale potesse compire il proprio fine. Ella non si attua, se non per mezzo di un altro, e si truova circondata dalla necessità. Intanto ella aspira ad attuarsi non solo da sè, ma per mezzo di sè, ricusando di ricorrere ad un mezzo che non è lei. Siffatta tendenza

non può però cogliere di lancio il fine ultimo, ma non ristà dal camminare verso di esso; onde la natura dispiega un'infinita varietà di forme sempre più crescenti di perfezione; fa una scala sempre ascendente, dove gli esseri s'ingradano, e montano in su, senza lasciare un sol gradino vuoto. La natura, anch'ella, segue un metodo nell'ordinare le sue produzioni, ed è la connessione di mezzo e di fine. Ogni forma nuova inviluppa le forme precedenti, ed è la loro finalità; come alla lor volta questi sono mezzi ordinati alla forma che viene dopo. La forma sviluppata successivamente, viene rinviluppata in un'altra che le tien dietro, ma non ne rimane annientata; dimodochè una forma contiene tutte le forme che l'hanno preceduta, e non solo le contiene, ma le compisce mostrandosi come loro fine. Un grado isolato è un'astrazione, non ha significato, non ha fine, non è possibile; esso esiste per tutto il sistema, ed in rispetto di tutto il sistema. Ma dove potrà fermasi questo invilupparsi, dispiegarsi, e rinvilupparsi delle forme naturali? In quella forma, la quale è capace di compiersi da sè, per sè, ed in sè; vale a dire, ch'è principio, mezzo e fine a se stessa; nell'attività pura, che non è più implicata nella necessità della materia.

L'uomo è il fine della natura, perchè nella natura tutto è fatto per lui. Il pensiero è poi la finalità dell'uomo; il pensiero del pensiero è il compimento ultimo del pensare. Così il circolo si chiude, ed il pensiero convertendosi sopra di sè conchiude il sistema, e dà l'ultima mano alla natura. Come avvenga la conclusione ultima dell'universo sarà veduto in seguito; ed intanto giova notare come nello stretto congiungimento del processo Aristotelico delle quattro cause si considerino prima le due ch'entrano in ogni *sinolo*, in ogni concreto; cioè la materia e la forma; di poi la forma vi diventa causa motrice, principio di sè stessa, natura; finalmente diventa non solo principio di sè, ma fine a sè; non solo energia, ma entelechia. In fatti la forma come principio produce il moto spontaneo ed intrinseco; la forma come fine produce l'entelechia, ossia l'attività che si compie in sè, che ha il fine in sè; perocchè tanto vale entele-

chia, quanto attività che ha in sè il proprio fine.[1] Dipoi vedremo l'energia e l'entelechia compiersi maggiormente nel pensiero, ch'è principio di sè, fine a sè, e mezzo pel quale da sè torna in sè stesso. Nell'energia la forma acquista una certa indipendenza dalla esteriorità, e si fa principio del suo movimento; nella entelechia se ne fa principio e fine, ma toglie il mezzo da un'attività che non è la sua; nel pensiero da ultimo ella è principio, mezzo e fine, tutt'insieme, vale a dire si è svincolata perfettamente dalla necessità esteriore. Così le tre cause aristoteliche, la formale, la motrice e la finale si vanno immedesimando di mano in mano che la natura si avanza e progredisce verso il pensiero. Parrebbe rimanere esclusa da cotesta immedesimazione progressiva la sola causa materiale, ma se si pon mente a ciò che dice lo stesso Aristotile, questa causa rientrerà anch'ella nella formale che le abbraccia tutte quante. La materia ultima secondo lui fa tutt'uno con la forma; se non chè quella è in potenza, e questa in atto. Così la materia e la forma si trovano conciliate mediante la teorica della potenza e dell'atto, le quali non differiscono di natura, ma di sviluppo; la materia potendosi dire la forma come ancora inviluppata, e vicendevolmente la forma la potenza nello stato di sviluppamento. Così la forma considerata come ancora in potenza è causa materiale, considerata come principio del moto intrinseco è causa motrice; considerata come fine di questo moto è causa finale. Ossia la forma, come pura forma, è l'essenza del concreto; come potenza, è materia; come energia, è causa efficiente; come entelechia, è causa finale.

Dalle cose discorse si vede per qual ragione Aristotile nel classificare le differenze primitive dell'essere abbia tenuto conto della sola causa formale. Rosmini gliene fa un carico, ed appunta d'inesattezza il fondamento delle categorie aristoteliche, perchè non comprendono tutte quattro le

[1] La parola *entelechia* in greco rinchiude tutt'intero questo concetto di cosa che ha in sè il proprio compimento, il proprio fine (τέλος). In italiano non ne abbiamo nessuna corrispondente. I Tedeschi hanno nel medesimo significato *selbstzweck*.

cause, ma la sola formale.[1] Ma questo rimprovero non può reggere, per aver Aristotile ridotto tutte le cause alla formale, perciò non ha lasciato nulla fuori delle categorie; almeno com' egli intendeva di aver fatto. Ben gli si sarebbe potuto opporre la manchevolezza della riduzione, ma non già la esclusione delle altre tre cause dalla classificazione categorica. Aristotile pensatamente classifica la sola causa formale, perchè questa per lui è tutto l' essere: il resto non è altro, che mezzo per lo quale la natura si manifesta per quella ch' è, ed attinge il proprio fine.

L' essere, non come astratto, ma come sostanziale è dunque il sostrato di tutta la partizione categorica. Questa indicazione però è assai indeterminata, nè basta a svelarci il motivo che indusse Aristotile a porre quel numero di categorie, ch' egli ha lasciato tanto nell' Organo, quanto nella Metafisica. Il Vacherot si contenta di dire che nelle categorie l'essere vi è considerato sotto tutt' i suoi rapporti, interiormente ed estrinsecamente, ma non entra a mostrare queste relazioni sotto cui vi è riguardato.[2]

Intanto la distribuzione aristotelica non può essere stata senza fondamento; e l' origine tutta filologica che ne assegna il Trendelemburg ha l' aria di essere poco proporzionata all' importanza che le categorie esercitano sul sistema di Aristotile. Nè, dopo le cose discorse, ci appaga meglio la derivazione dello Stallbaum, il quale vorrebbe trovare il modello delle categorie nel Parmenide di Platone. Che se le cose dette di sopra non bastassero a rilevarne il divario, noi ci gioveremmo del riscontro che ne fa un critico di grande autorità nelle cose aristoteliche, voglio dire Felice Ravais-

[1] « Aristotile con le sue categorie altro non fa, che dividere la *causa formale;* essendo quelle sue categorie dieci generi di forme e non altro, la prima il genere delle forme essenziali, le altre nove generi di forme accidentali. Le altre cause, che Aristotele stesso distingue, la *materiale*, la *motrice*, la *finale*, sono entità, che, come cause, rimangono escluse da quella classificazione. » Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag. 102.

[2] « Si on considère l'être sous tous ses rapports, intérieurement et extérieurement, dans ses conditions comme dans sa nature propre, on aboutit aux dix catégories dont traite la logique, » Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, tomo I, pag. 46.

son. « La Dialettica, ei dice, si propone ugualmente per obbietto l'essere, in quanto che essere, e le sue opposizioni. Ma, al pari che la Sofistica, ella piglia l'essere e i suoi contrarî nella loro idea astratta. Ella non tiene conto della differenza fondamentale delle categorie, e non conosce punto l'unità sostanziale dell'essere; si arresta ad una generalità vana, all'idea indeterminata dell'essere in sè. Al contrario, la Metafisica parte dalla distinzione dei generi. L'essere, ed in seguito, il non-essere, e tutt'i contrarî non sono nulla per lei, se non nella diversità reale delle categorie; ed è nella realtà d'un soggetto sussistente per sè stesso ch'ella trova il principio superiore, che sommette la diversità all'unità. Ella non discende, senza dubbio, alle specie delle categorie inferiori, nè alle applicazioni, che le opposizioni vi ricevono; ma non si tiene neppure alle forme logiche, che non sono in sè stesse, se non rapporti; ella le rimena ad un principio più solido, le colloca sul fermo fondamento della realtà. Senza le categorie, le opposizioni non sono, se non delle astrazioni logiche, prive di significato; senza le opposizioni, le categorie non hanno più tra di loro rapporti logici, e la scienza è impossibile; senza l'essere finalmente, le categorie e le opposizioni non hanno nè significato, nè realtà, e non v'è nè scienza, nè esistenza. »[1]

Dopo il ragguaglio che il Ravaisson ha fatto tra la dialettica platonica e le categorie aristoteliche, niuno si accorderà più con lo Stallbaum nel dire che l'essere da cui muove Platone, e la sostanza da cui parte Aristotile siano tutt'uno, e che entrambe si ricongiungano con la Monade e la Diade pitagorica, come con la loro comune origine. La prima categoria di Aristotile è la sostanza prima, ossia l'individuo: le altre nove categorie devono essere gli elementi di questa prima, alla quale stanno tutte sospese.

Noi abbiamo visto di sopra, che tutte le quattro cause assegnate da Aristotile si riducevano a due, alla materia ed alla forma; e che questa dualità si trasformava nell'altra di potenza e di atto; e finalmente che la potenza e l'atto si

[1] Ravaisson, op. cit., tomo I, liv. III, ch. I, pag. 364-365.

accoppiavano concretamente nel moto. Posta adunque la prima categoria come il *sinolo* della materia e della forma, Aristotile di poi la spartisce nei suoi elementi, e considera la materia separata dalla forma, ma in quanto vi si può riferire. Onde la quantità non essendo, se non quello che è suscettivo di misura, e la misura riferendosi necessariamente all'unità, si scorge apertamente che la quantità è la materia medesima in quanto può essere misurata dall'atto, ossia dalla forma. L'atto in quanto si unisce ad una materia è qualità. Il rapporto tra la quantità e la qualità è la misura. Ora la misura non si può trovare, se non là dove la quantità e la qualità si uniscono; e la quantità e la qualità essendo le medesime, nel caso nostro, della potenza e dell'atto, ne conséguita che la misura si troverà nel moto, ch'è come abbiamo detto di sopra, il punto di unione della potenza e dell'atto.

Il moto si fa a queste condizioni, che ci sia cioè un mobile, che ci sia il tempo, e che ci sia la categoria in cui ha luogo. Adunque ne viene la necessità di aggiungere alle categorie descritte finora, il tempo. Il moto inoltre essendo passaggio dalla potenza all'atto, ossia dalla materia alla forma; e la forma essendo interna o esterna, si avrà moto o quantitativo, o qualitativo, ovvero locale; di cui i due primi sono più o meno intrinseci, e l'ultimo è puramente esteriore.

Il risultato del moto è l'abitudine, la quale è una relazione tra chi ha e la cosa avuta; ma non essendo il risultato finale, ed al di là del possesso essendoci l'uso, all'abitudine tien dietro l'azione, di cui la passione è il contrario.

In questo modo tutto il congegno delle categorie aristoteliche sta nel moto, come il fondamento consiste nell'individuo. Individuo, condizioni del moto, risultato del moto, tali sono, a parer nostro i capi principali, ai quali si riducono le categorie. Il moto perciò non è annoverato tra le categorie, essendo egli medesimo la sintesi di tutte le categorie: la qual ragione non vide Plotino, quando, come vedremo, rimproverò ad Aristotile di non avere ridotto al moto alcune categorie; e che ha ben dovuto intravedere il Trende-

lemburg, avendo egli escogitato un nuovo sistema categorico che si fonda tutto quanto nel moto. Dove si può notare, che l'illustre professore di Berlino piglia il moto nel medesimo significato amplissimo, in cui l'intende Aristotile, vale a dire come unità concreta della potenza e dell'atto, perciò come punto di contatto dell'essere e del pensare.

Sotto questo aspetto si scorge che sebbene le altre nove categorie sono dette accidentali, nondimeno elle esprimono determinazioni, e differenze primitive dell'essere. Imperocchè elle sono accidentali, in quanto che separatamente non si trovano, e bisogna che mettano capo all'individuo, ch'è il loro ritrovo comune, e la loro sintesi reale, il tutt'insieme come lo dice Aristotile. Ma l'individuo senza le categorie non si potrebbe dare, ed una che ne mancasse, la sua sostanziale esistenza non sarebbe più possibile. Perciò a torto il Rosmini biasima Aristotile di aver fondato le categorie sopra una duplice base, da una parte cioè gli elementi essenziali dell'essere, dall'altra gli accidentali. Gli accidenti, egli dice, sopravvenendo all'essere posteriormente, non possono trovarsi ancora nell'essere comunissimo; ed inoltre trovandosi in alcuni esseri soltanto, ed in altri mancando non possono annoverarsi in una distribuzione scientifica.[1] Ora questo non si verifica punto nelle categorie di Aristotile; perocchè, se l'essere si dice sostanzialmente della prima categoria, è per la ragione, ch'egli solo sta da sè, ed ha un'esistenza separata, dovecchè le altre cose non possono trovarsi, se non in lui. Ma si potrebbe forse da ciò conchiudere, che una sostanza potesse passarsi delle rimanenti categorie, o anche di una sola? No; essendo ugualmente impossibile di trovare una qualità senza sostanza, come di trovare una sostanza senza qualità. Per questo verso tutte le categorie sono determinazioni necessarie della realtà. Levate la quantità, e non ci sarà più potenza, levate il tempo e distruggerete il moto, levate l'azione, ed il moto

[1] « E quest'è una nuova ragione, che prova difettoso il novero delle categorie aristoteliche. Poichè riducendosi tutte a sostanza e ad accidente, ad ogni modo non ha una base unica, ma ne ha due. » Rosmini, Teosofia, vol. 1, pagina 107.

mancherà di fine. Adunque la critica rosminiana ha preso troppo leggermente il significato della parola accidente con cui Aristotele contrassegna le altre nove categorie. Ben però Rosmini ha dato nel segno, osservando che le categorie aristoteliche sono state desunte dall'esame dell'individuo, dicendole elementi dell'individuo vago.[1] Sotto il qual nome il filosofo roveretano vuol intendere l'individuo con tutte le sue determinazioni particolari come vien dato dalla intuizione empirica, levandone soltanto il contenuto materiale, cioè quella ultima particolarità che lo rende piuttosto quello, che quell'altro individuo. Onde all'individuo vago del Rosmini non manca nulla per essere individuo, se non che, non può dirsi questo tale individuo, o quel tal altro. E tale difatti è la sostanza di Aristotile, la quale si considera con tutte le sue determinazioni individuali, salvo il contenuto empirico, che non ha.

Assodato che l'individuo sia il fondamento delle categorie aristoteliche, che l'esame di esso abbia dato il loro numero, e che il moto costituisca il vincolo della loro unità reale, bisogna volgerci alla ricerca della loro unità formale. Il mondo della scienza e quello della realtà nel sistema aristotelico si trovano in condizioni simmetriche, ma non identiche; imperocchè il primo richiede l'unità formale, ed il secondo, non contentandosi di questa unità vuota, richiede l'unità reale. Noi abbiamo veduto come Aristotile abbia provveduto a puntellare tutte le ricerche intorno alla realtà su l'individuo; vediamo ora dove vada a metter capo la scienza. L'universalità della scienza e la sua unità formale si fonda, secondo Aristotile, su le analogie dell'essere. L'essere non è un genere che comprenda sotto di sè le categorie, come altrettante specie, perchè queste essendo differenze primitive ed irreducibili, non potrebbero essere rimenate ad una forma comune. Ogni categoria è essere, ma è tale a suo modo; non è essere, come le altre; sicchè

[1] « È dunque più vicina al vero, che si cerca, la distinzione platonica fondata sugli elementi propri dell'*individuo vago*, che è posteriore all'essere nell'ordine delle idee. » op. cit., pag. cit.

l'essere si predica analogicamente di tutte le categorie; e la sua unità analogica è appunto l'unità formale che compete alla scienza. Nella realtà le categorie rientrano una nell'altra, e si uniscono nell'individuo mediante del moto; ma nella scienza elle stanno una fuori dell'altra, senza alcuna riduzione di sorta. Perciò l'individuo è unità reale: l'essere è unità formale: perciò le cose sono legate con proporzioni continue, e le categorie con proporzioni discrete: tra le prime non c'è vuoto, e la natura è un vero sistema continuo: tra le seconde la catena si smaglia, e le anella ne sono staccate. A rendere possibile l'unità della scienza, non ostante lo staccamento introdotto nelle categorie, Aristotile propone una larva di unità, ch'ei chiama analogia dell'essere. L'analogia ha luogo nella corrispondenza simmetrica di cose che appartengono a generi differenti; come, a mo' d'esempio, tra gli esseri naturali le squame del pesce e le piume dell'uccello si direbbero analogiche, in quanto entrambe servono al medesimo uso di covrire. In questo senso Aristotile definisce l'analogo per quello che ha un'identica potenza o significato. Ed il Bonghi chiarisce meglio l'intendimento avuto da Aristotile, dicendo essere l'analogia, sia un'uguaglianza di relazioni quantitative, sia una similitudine di relazioni qualitative fra più entità. Ora applicando all'ente la teorica dell'analogia si vede « ch'esso trova un riscontro in ogni categoria, ma non vale lo stesso in ciascuna: e forma l'unità loro analogica perchè, non costituendo l'essenza stessa di veruna di loro, le accompagna tutte ed ha in ciascuna un valore corrispondente a quello che ha nell'altra. »[1] In ogni categoria ci è l'essere, e ci sono le opposizioni; ma nè quello, nè queste hanno lo stesso valore in ciascuna; perchè sebbene la relazione sia identica, i termini nondimeno sono diversi.

Il divario tra Aristotile ed Hegel su questa dottrina, a parer mio, consiste appunto in cotesto disgregare che fa Aristotile delle sue categorie, perchè veramente l'adunarle sotto all'unità analogica dell'ente non è adunamento che

[1] Bonghi, trad. della *Metafisica* di Aristotile, lib. V, Cap. VI, § 15, nota 2.

basti a far possibile la scienza. Onde i metodi coi quali procedono il filosofo greco ed il tedesco sono proprio l'uno il rovescio dell'altro, senza dire per ora del principio, del quale parleremo appresso. Aristotile, difatti, fa del sistema delle categorie un tutto legato analogicamente, ed in proporzioni discrete; ed invece connette le cose tra di loro con proporzioni continue, per modo che una forma superiore rinviluppa in sè, come gradi, tutte le altre forme precedenti. Hegel congiunge allo stesso modo i due mondi; e con lo stesso legame continuo con cui Aristotile aveva annodato il sistema della natura, egli connette altresì le categorie, levandole da quello isolamento in cui le aveva lasciato Aristotile, e stringendole con più saldo nodo che non fosse l'analogia e la proporzione discreta. Aristotile non si arrischiò a questo, forse per paura di annullare la differenza degli esseri, ch'egli tenne sempre di mira, e che aveva visto distrutta dalla indeterminatezza dell'essere platonico; o forse ancora non gliel consentì il principio da cui mosse. Ei volle che la categoria fosse essenzialmente differenza, e non badò che così non era più differente, mancando dell'identità generica; perocchè la differenza non può trovarsi, se non sotto il medesimo genere. Ed io ho accennato, che fu colpa del suo principio, s'ei non trovò, eziandio negli ordini del pensiero, il differente e l'identico accoppiati insieme, come aveva scorto nell'individuo il congiungimento della forma e della materia. Appresso mi rifarò sopra questo proposito. Aristotile credette di aver fatto molto nello avere distinto l'unità formale dall'unità reale, che la Dialettica aveva confuso, a discapito della realtà, che ci perdeva ogni differenza, e svaniva in una vuota generalità; nè vide che non minor premura ci voleva a far sì, che la scienza fosse parimenti assicurata sopra stabile fondamento. Come il pensiero, ch'è il mondo della intimità e della connessione, potrebbe essere meno unificato della natura? Veramente Aristotile aveva ammesso per ogni individuo una materia ed una forma propria e particolare, e se ne gloriava come di scoverta nuova, per aver conciliato la differenza con l'unità nell'idea dell'analogia; ma l'individuo era almeno unità reale;

e nella scienza questa manca affatto, ed ogni cosa si riduce ad analogia. Se l'analogia bastasse a fare della natura un sistema, e della scienza una vera unità, lo vedremo nell'altro capitolo; e qui conchiudiamo notando, che come nella dialettica platonica prevale la generalità, nel sistema delle categorie prevale invece la differenza. Nella Dialettica i caratteri differenzianti delle specie svaniscono nelle relazioni scambievoli delle idee, e si disperdono in una folla sempre meno determinata, quanto più si progredisce verso su, e tendono continuamente a risolversi nella pluralità pura, nella quantità, nell'indeterminato in sè. Nelle categorie aristoteliche il sistema delle cose si sparpaglia in un numero d'individui, di specie, di generi congiunti insieme dal debole filo dell'analogia; ed il sistema della scienza si trova nella medesima condizione di slegamento, se non forse in peggiore, mancando peranco dell'unità reale, che le cose hanno, almeno nell'individuo.

CAPITOLO NONO.

CONTINUAZIONE DELLA DOTTRINA ARISTOTELICA.

—

L'unità della sostanza sensibile non si manifesta, se non nel movimento, ch'è l'unità concreta della potenza e dell'atto; ma il movimento essendo passaggio, ed avendo la ragione di mezzo, è necessariamente legato con un fine. Così la ricerca del fine tien dietro alle precedenti, e guida Aristotile di là dalle categorie, e sopra il sensibile. Ogni cosa muovendosi tende ad esplicare ciò che contiene nello stato di potenza, onde il suo fine è il principio medesimo recato in atto. Ed il fine essendo il bene di ciascuna cosa, apparisce chiaramente, che non ci sia già un bene generico, al quale partecipando tutte, acquistano più o manco di bene, secondo la dottrina platonica; ma, invece, il bene è peculiare di ciascuno individuo, è un compimento suo proprio, come sua propria è l'essenza. Nella guisa medesima, che il moto differisce secondo le diverse categorie in cui ha luogo, così parimenti il fine, che sta in relazione di esso moto, si diversifica per tutti gli esseri, ed il concetto astratto di bene si forma attendendo alla analogia dei fini proporzionati ai movimenti di tutta la natura. Ora l'analogia si riferisce ad una misura comune, dunque tra tutt'i fini naturali ce ne dev'essere uno a cui si misurano tutti gli altri. Anzi nell'economia del sistema mondiale ciascuna forma inviluppando tutte le altre che la precedono, quella forma ultima, che involge in

sè tutte le forme naturali, sarà la misura comune dei fini, e perciò del bene. Ora di tutti gli esseri naturali è fine l'uomo, dell'uomo l'anima, dell'anima la sua azione, cioè il pensiero; perciò di tutti i movimenti della natura il pensiero è il fine supremo, a cui tutte le azioni sono ordinate. Imperocchè il vero fine non è la forma, ma il termine della sua attività; la forma essendo capace anch'ella di uno sviluppamento, e perciò di un fine. Onde nel sistema cosmico una forma è fine delle forme inferiori; e della forma suprema poi è fine l'esercizio della propria attività; perciò la serie si ferma soltanto nell'atto.

Nella serie di tutt'i movimenti coordinati e subordinati della natura si scorge una proporzione continua, della quale i termini sono costantemente questi tre: il mobile, il motore mobile, ed il motore immobile; vale a dire due estremi, ed un mezzo. Gli estremi sono il mobile ed il motore immobile: il mezzo è il motore mobile. E siccome il mezzo deve partecipare alla natura di entrambi gli estremi, così, poichè il mobile è mosso e non muove, ed il motore immobile muove e non è mosso, fa mestieri che il motore mobile, il quale tramezza fra loro due, e muova e sia mosso per diversi rispetti. Muove il mobile, ed è mosso dal motore immobile. Dall'esame di questi tre termini è agevole raccogliere che il vero motore, ed il primo motore è il motore immobile; perocchè il motore mobile, se anche muove sè stesso, è forza ch'ei, in quanto muove, sia in atto, ed in quanto è mosso sia in potenza ; sicchè dev'essere, tutt'insieme, parte in atto, e parte in potenza; ed in questo ultimo rispetto egli avrà bisogno di un atto che lo faccia muovere. Ora il vero motore, ed il primo non potrebbe essere in nessun modo in potenza, come quello che sotto tal riguardo supporrebbe qualcos'altro che lo muovesse. Egli adunque dev'essere immobile assolutamente, ed accidentalmente; immobile cioè verso agli altri, ed immobile eziandio verso sè stesso. Ed essendo affatto immobile sarà scevro di ogni materia; chè di essa non avrebbe niente da fare, non potendoci essere potenza là dove non può entrare il movimento a cui la materia è ordinata; dimodochè il motore

immobile sarà solo atto. Ai tre termini di questa serie Aristotile fa corrispondere tre generi di esseri: l'essere mobile e perituro; l'essere mobile ed imperituro; l'essere imperituro ed immobile. Così la dimostrazione procede per tre gradi, dal mobile sollevandosi al motore mobile, e da questo al motore immobile; ed Aristotile, come il Nettuno omerico, in tre passi si slancia di là dal mondo sensibile.

Ma in che modo muoverà egli le cose tutte quante questo motore, che non può passare dalla potenza all'atto, essendo atto soltanto? Non certo per impulso, che così ripatirebbe dal mobile, essendoci in questa specie di moto un'azione ed una reazione scambievole, quale non comporta la sua natura. Egli muove adunque, come il bene ed il bello muovono l'anima, come l'obbietto desiderabile muove il desiderio, senza ch'egli si sposti o si muova di un punto. Il Bene aristotelico è la calamita dell'universo, verso cui questo si va accostando senza posa, senza che però egli si accosti al mondo di un passo solo. Ma in tal caso il bene assomiglierà ad un ideale sfornito di sostanza; ad un intelligibile, il cui termine corrispondente ei non l'abbia in sè medesimo, ma si trova nell'uomo? Nulla di tutto ciò. Il Bene qui non è l'idea del Bene, com'era per Platone; non una vuota ed indefinita generalità, sì veramente un essere a sè. Nè per questo si creda ch'ei fosse l'uno, perchè l'uno si ragguaglia sempre a cose misurate; ma si potrebbe chiamare il puro atto, il semplice, che sta da sè, e che non ha ombra di mistura con la materia. Iddio non passa mai dalla potenza all'atto, non è un soggetto che pensa, ma un atto di pensiero. Il pensiero di lui è pensiero di pensiero. Aristotile dimostra questa priorità dell'atto verso la potenza, dicendo che senza la causa attuale il moto non sarebbe possibile, perchè certo la materia non si muterebbe da sè. Nel pensiero in atto l'opposizione del soggetto intelligente e dell'obbietto intelligibile sparisce, perchè l'uno si trova immedesimato con l'altro. Questo pensiero in atto è l'essenza e la forma suprema, che appaiato a differenti potenze forma la varia struttura del mondo, come la varietà dei colori nasce dall'unione della luce con tutt'i gradi del-

l'oscurità. E raccogliendo brevemente le dottrine sparse, la somma del sistema aristotelico si riduce a questa: l'atto assoluto, o il bene immobile da una parte; dall'altro, la potenza, ossia l'essere e 'l non-essere relativo, che non comincia se non con l'atto del moto; e nel moto la moltitudine dei mezzi.

Conforme a questo nuovo avviamento che piglia il sistema aristotelico nel duodecimo libro della metafisica, ci è dato osservare una nuova trasformazione della sua ricerca. Già nell'altro capitolo abbiamo visto come la investigazione delle cause riuscisse a quella delle categorie, ma le due ricerche, sebbene mutassero la relazione del loro obbietto e lo prendessero di mira sotto aspetti differenti, nondimeno non ne alteravano punto la natura. L'effetto era la concretezza delle quattro cause, come l'individuo era il *sinolo* delle categorie; e tanto l'uno, come l'altro si componevano degli stessi elementi, essendo ugualmente sostanze sensibili. In questa terza trasformazione la scena è tutta diversa, e noi ci troviamo balestrati sopra il mondo sensibile, e ci vediamo sott'occhio una causa motrice, la quale non è energia che attui la sua potenza, ma qualcosa di estrinseco che attira a sè il mondo, e produce il movimento rimanendo immoto in sè stesso, e senza prender parte all'effetto che produce fuori di sè. Aristotile definì prima la filosofia la scienza delle cause prime; visto di poi che queste dovessero prendersi essenzialmente immedesimò la scienza delle cause con la scienza dell'ente in quanto ente. L'obbietto assegnato questa seconda volta era l'unità analogica dell'ente sostituita all'unità reale risguardata nella prima. Nel sesto libro della metafisica Aristotile sostituisce alla definizione che faceva della filosofia la scienza dell'ente, in quanto ente, un'altra definizione di un valore tutto differente, chiamandola scienza della sostanza prima. Sopra questa ultima trasformazione osserva il Bonghi due cose di grandissima importanza. « Posto anche, egli dice, che la scienza fosse ugualmente universale, non lo sarebbe ad ugual titolo nella prima e nella seconda definizione, e l'unità della scienza sarebbe in compromesso. Ad unificare la scienza, bisogne-

rebbe provare che l' ente, in tutta quanta la sua indeterminazione e purezza, si sostanzi e s' individui nella sostanza prima. »[1] Aristotile, dopo aver fatto queste due trasformazioni, era in obbligo di provare, che tutt' e tre non si scostassero dal limite assegnato alla scienza prima; e perciò, conforme a quel che aveva fatto nel primo caso, provando identica la ricerca su le cause alla ricerca su l' ente in genere, doveva provare nel secondo, che l' ente in genere fosse tutt' uno con la sostanza prima. Ora questo appunto non fece; nè si può dire che siasene dimenticato, ma perchè veramente nol potè. Intanto, stando alla sua dottrina su la scienza, l' ultima trasformazione era appunto quella ch' egli doveva a preferenza convalidare; perocchè avendo costantemente insegnato che la scienza stesse nell' universale, di che modo il generale poi metteva capo nel singolare, e fuori di questo non esisteva verun' altra cosa? Non si dice, così, implicitamente che l' obbietto della scienza sia una larva, una parola vuota di ogni valore, trovata per velare l' assoluta mancanza? Forse codesta lacuna del sistema aristotelico, a scandagliarne bene il fondo, riesce a quella medesima che notammo altrove quanto al dissidio ch' egli pone tra la natura ed il pensiero, tra l' unità reale di quella e l' unità formale di questa. Ma della scaturigine vera di tali difetti si parlerà appresso, ed intanto vediamo come questo pensiero che come fine del mondo sta fuori di lui, s' insinua nel mondo e penetra tutt' i gradi della natura finchè non lampeggi di tutta sua luce nell' intelligenza umana. Questa esposizione ci rischiarerà la via, e ci rifornirà ella medesima le armi per combattere il vizio fondamentale di questo sistema, il quale si può assomigliare ad un grandioso edificio dove soltanto le commessure traballano, ma che rinsaldato potrebbe resistere ancora alle scrollate che gli dà il tempo e la critica.

L' atto puro, secondo Aristotile, è il pensiero, perocchè nella serie delle cause, delle quali egli considera alcune come mezzi ed altre come fini, nel salire progressivo che si fa, i

[1] Bonghi, introd. alla trad. della *Metafisica* di Aristotile, pag. XCIX.

mezzi rimangono addietro, e non si tiene conto, se non dei soli fini. Ora la materia, avendo ragione soltanto di mezzo, non entrerà più nel fine ultimo; sicchè il fine del mondo essendo il pensiero, sarà atto puro senza mistura di materia. Tra l'atto puro ch'è il fine, e la materia ch'è il mezzo, intercede la natura, la quale si potrebbe chiamare il mezzo che tende al fine, la materia che tende al pensiero. La natura perciò consiste nel moto spontaneo, ch'è desiderio di asseguire il fine; sicchè, come non ci potrebbe essere tendenza senza mèta ove si tende, similmente il desiderio suppone il Bene, che lo genera e lo attira. Così la ricerca della natura bene approfondita guida lo spirito al Bene in atto, al pensiero, all'atto puro; e secondochè ella si accosta a questo fine, verso cui incessantemente si avvia, acquista una perfezione maggiore, e va escludendo la materia. La quale però l'avvince strettamente nei suoi primi gradi, ma nella continua lotta va scapitando sempre, finchè rimane pienamente trionfata e vinta. Da qui il progresso dell'attività nella natura, che passa dalla mistione alla vegetazione, dalla vegetazione alla sensibilità, dalla sensibilità alla ragione. È questo desiderio, prima confuso, poscia a mano a mano fatto consapevole di sè, che agita la materia, e la trasforma, e la sospinge, ed infine la soggioga e se ne sveste dell'in tutto, allorchè aggiunge l'apice del suo perfezionamento. Questo desiderio è originato dal pensiero, che mostrandosi come fine di tutte cose, è altresì il loro compimento ed il loro bene. « Intelligenza, sensibilità, vita vegetativa, potenza di diverso ordine di una sola e medesima anima, non sono adunque se non un medesimo principio, il principio immortale, immanente e divino del Pensiero, più o meno differente e distinto da sè medesimo secondo il grado al quale è pervenuta la ricettività dell'organismo. »[1] Ma poichè, secondo il pronunziato aristotelico, la forma più perfetta inviluppa tutte le altre inferiori, perciò noi possiamo considerare l'intreccio di tutti questi gradi, in cui si manifesta il pensiero, nell'anima dell'uomo.

[1] Ravaisson, op. cit. tom. 2. Part. IV, liv. I, ch. 1.

Aristotile il primo ha concepito la Psiche come uno sviluppo progressivo, che dalla sensazione si eleva di mano in mano sino all'intelligenza. I singoli gradi del pensiero in tanto si hanno per più perfetti, in quanto si vanno sceverando dalla materia, ed accostando alla purezza della forma sprigionata dalla necessità materiale, ed operante in sè, da sè e per mezzo di sè stessa. La sensazione, ch'è il primo di questi gradi, pei quali si va sollevando l'anima, è la forma astratta dalla materia considerata come comune tanto all'anima senziente, come alla cosa sentita. I due termini opposti, come forme, si compenetrano, e differiscono soltanto per la materia differente in cui s'improntano. La sensazione è il limite comune dove si toccano due realtà concrete, le quali come realtà non si possono compenetrare, ma come forme si accomunano e s'identificano. La comunione del senziente e del sensibile consiste appunto nella sensazione, la quale è un primo grado di astrazione dalla materia, perocchè ella s'impadronisce della forma concreta che il subbietto e l'obbietto hanno di comune, e lascia da parte la materia irreducibile ed opposta. Il secondo grado di astrazione è l'intendimento, dove si va più avanti della forma concreta, ch'era l'obbietto della sensazione, e si astrae invece la forma intelligibile; ma, ciononostante, il subbietto pensante le si contrappone, e la risguarda come un limite da cui egli rimane escluso, e dove non può trovarsi contenuto tuttoquanto. In questo grado egli non sa staccarsi ancora dal sussidio dei sensi, che gli porgono il fantasma, mediante del quale pensa la forma immateriale. Nell'intelligenza pura però, ch'è l'ultimo grado a cui lo spirito possa sollevarsi, tra il subbietto e l'obbietto non tramezza più nè la forma concreta, come nella sensazione, nè il fantasma, come nell'intendimento, ma ei s'immedesimano immediatamente senza che si frapponga fra loro nessun mezzo termine. L'intelligenza pura non riceve più l'intelligibile, come la potenza sensitiva riceve la forma dell'obbietto sensibile, o come l'intendimento accoglie la nozione; ma ella medesima è l'intelligibile, e vicendevolmente l'intelligibile è lei. I mezzi sono spariti, ed il principio s'immedesima col

fine. Il Noo aristotelico non è più un ricettacolo di forme, un δεκτικὸν, come sono il senso e l'intendimento; non ha soltanto una somiglianza col suo obbietto, ma è tutt'uno con lui, è il medesimo. Questo è l'apice in cui il pensiero e l'essere non fanno che una cosa sola; dove, cessata la serie dei mezzi, che dividevano il principio dal fine, questi due si compenetrano insieme in una indivisibile unità. Ora questa unità non è più obbietto della scienza, ma della intuizione immediata. Ma l'atto si può cogliere in due modi, o come unito con la materia nell'unità del moto, ovvero come scevro di ogni materia nell'unità del pensiero puro; perciò due intuizioni si trovano ai due capi della scienza, l'intuizione sensibile, e l'intuizione intellettuale. La sensazione e la scienza si corrispondono tra di sè come la natura ed il pensiero, come la quantità e la qualità, come la potenza e l'atto. Tra cotesti due estremi spazia la scienza, la quale rifà l'intreccio della natura, com'ella lo può fare, vale a dire con quella diversità che adduce il loro differente processo. Imperochè dove nella natura c'é tutto pieno di materia, nella scienza al contrario non ce n'entra un briciolo; sicchè ivi la infinità materiale porta una continuità, che manca nella scienza, dove tutto è discreto e determinato. E se la realtà in tutte le categorie si può assomigliare ad un'estensione continua, la scienza invece più si accosta alla natura numerica, dove ciascun termine è circoscritto, e il progresso all'infinito è del tutto vietato. Onde, in mentre la realtà si fonda su l'individuo, nel quale si raccolgono insieme materia e forma in un'unità indivisibile, la scienza per contrario, la quale non ha che fare della materia e si limita alla sola essenza, non ha d'uopo, se non della definizione, ossia della determinazione di questa essenza medesima, ch'è il suo unico obbietto. Se non che, l'essenza determinata dalla definizione è una mera possibilità, la quale comprende sì la esistenza, ma non la costituisce; è essenza generale, ossia sola forma, non già essenza reale; perocchè questa, oltre alla forma, ha qualcosa di più, ha la materia; essendo il tutt'insieme della materia e della forma. Con questo però non si creda, che all'obbietto della scienza limitato

alla sola definizione, manchi alcunchè dell'essere; imperciocchè la materia non è, se non mezzo necessario all'attuazione della forma, non già realtà a sè, ed indipendente dalla forma; sicchè dalla sua assenza negli ordini del sapere, non si può inferire che alla scienza manchi nulla di ciò che si appartiene all'ente in generale. Nella definizione entra pure la materia, ma non la sensibile, come quella che fa parte dell'individuo, sì bene l'intelligibile, di cui esamineremo or ora la natura.

La realtà non si compone, se non d'individui: l'essenza, obbietto della definizione, non è l'essenza individuale, ma la specifica, vale a dire l'essenza individuale, tranne il contenuto empirico. Ora l'essenza specifica include anch'ella la materia intelligibile, la quale è la condizione della sperienza possibile, come l'essenza individuale include la materia sensibile a spiegare la sperienza reale. In qual modo la materia e la forma entrano adunque nella definizione? Ecco come. La determinazione non è possibile, se non a condizione di mostrare l'identità di un'essenza qualsiasi con tutte le altre, e la differenza, che dalle altre la distingue. Posto ciò, la definizione bisogna che si componga di genere prossimo e di differenza. Il genere prossimo rinviluppando in sè, ed assommando tutt'i generi superiori di quella data categoria, contiene l'elemento identico dell'essenza che si vuol definire; la differenza, di poi, segnando, nella determinabilità del genere fra parecchi contrari, la sua determinazione reale, produce la vera determinatezza della specie. Onde il genere, nella definizione, fa l'ufficio di materia, la differenza di forma; il genere è la potenza, la differenza è l'atto. Il perchè la definizione sta rinchiusa tra questi due poli, che sono la categoria e l'individuo, dei quali nessuno può essere definito. Non la categoria, perchè non ha nessun altro genere, al quale si potesse rimenare; perchè, essendo differenza originaria, non è identica con nessun'altra. Non l'individuo, perchè essendo la determinazione concreta non può comunicarsi con nessun altro, non può essere un determinabile verso un altro individuo, stando ciascuno da sè. La categoria non troverebbe un'essenza su-

periore, l'individuo non ne troverebbe un'inferiore: quella non potrebbe essere accolta da nessuna; questo nessuna potrebbe accoglierne in sè. Tra la categoria e l'individuo stanno tutt'i termini capaci di definizione; cioè tutt'i termini, che sono unità complesse d'identità e di differenza insieme. Ma dove sta l'unità significata dalla definizione? Nel rapporto della potenza e dell'atto, dell'identico e del differente, della materia e della forma. Nel mondo della realtà siffatta relazione si coglie, come abbiamo visto, nel moto; nella logica si trova nel concetto dell'unità della forma specifica.

La definizione serve a fissare i termini; ma questi si possono connettere insieme, ed il rapporto che si pone tra due termini dà la proposizione. Questo rapporto corrisponde al fatto, che sta tra due termini, mentre la definizione non bada, se non a determinare una cosa com'è in sè. La dimostrazione riferisce questo fatto alla sua causa, e lo considera in un altro, vale a dire nella causa. Con la dimostrazione adunque s'inizia la scienza, giacchè sapere una cosa davvero, e non alla maniera dei Sofisti, è saperne la causa che la fa essere così, e non altrimenti. Dimodochè la definizione, la proposizione, e la dimostrazione hanno ciascuna un intendimento diverso, sebbene tutt'e tre siano modi di conoscere. La definizione guarda alla essenza della cosa, ad un termine unico. La proposizione guarda al fatto, che non è termine unico, ma relazione di due termini. La dimostrazione intende a rimenare il fatto alla causa.

La vera scienza non trovandosi, se non là dove si mette in veduta la causa, n'emerge ch'ella non si compisca di tutto punto, che nel sillogismo dimostrativo. Il quale avendo tre proposizioni distinte, ma annodate una con l'altra, accoppia gli estremi mediante il mezzo termine, ch'è uno e doppio, uno in numero, due in ragione; ossia uno realmente, doppio logicamente, (ἕντῶ ἀριθμῶ, δύο τῶ λόγῶ). Col magistero del termine medio il sillogismo può meglio rispondere alla continuità del processo della natura; imperocchè ivi si dà continuità, ove si truova un termine sempre di comune. Ora nel sillogismo si hanno tre termini, dei quali

uno stando in mezzo, è comune ai due estremi, i quali in esso, in certo modo, si toccano, e la loro determinatezza discreta piglia forma di continuità. Onde se nella definizione ci è un solo termine contenuto in una forma indivisibile ed astratta; nella dimostrazione questo termine discreto diventa continuo, e di uno si fa tre; nè pertanto perde la sua unità; se non che, dove nella definizione aveva un' unità astratta e formale, nella dimostrazione piglia un' unità continua per l' intromissione della materia che la fa concreta. La dimostrazione negli ordini del pensiero ripristina l'individuo, che la definizione aveva scacciato con la eliminazione della materia; dimodochè ciò che fa il moto nella natura, lo ripete il mezzo termine nella dimostrazione. Il perchè, siccome nel mondo reale v' ha un doppio movimento, artificiale e naturale, ossia esterno ed interno; ed il primo proviene da una causa esteriore, l' altro da un principio intrinseco; simigliantemente nella dimostrazione il mezzo termine può essere mutuato da una di queste due cause, secondochè si tratta di provare una determinazione accidentale, ovvero una che tocchi l' intima essenza. Nel provare l' accidente che soprarriva in un subbietto, il mezzo termine a cui si ricorre è la causa motrice esteriore; ma invece nel provare l' attributo essenziale, il mezzo termine sta nell' unità sostanziale del genere e della differenza: nella definizione della sostanza si truova inviluppata altresì la causa. Così può concludersi che quante sono le cause essenziali, che debbono entrare nella costituzione degli esseri, altrettanti sono i mezzi termini, che servono a mediare i loro concetti contenuti nelle definizioni.[1] Le quattro cause

[1] Mi piace su questo proposito arrecare alcuni luoghi del Trendelemburg dove chiarisce meglio questo riscontro, e lo connette con altre somiglianze della Logica e della Metafisica aristotelica.

« Causa quidem nihil aliud est. quam quae syllogismo media est notio; haec vero in omnibus quaeritur. » (*Analyt. post.*, II, 2.) Trendelemburg. *Elem. Log. Arist.*, § 62.

« Termino medio causa inest, ex qua concluditur. Itaque si causam quaeras, medium quaesiveris, ex quo res et sit et cognoscatur. Utrumque enim coniunctum esse debet. » Id., op. cit. § 63.

« Universam hanc causae et termini medii comparationem ab Aristotele su-

noverate più volte diventano termini medii, ciascuna nella sfera della propria attività; e quando è il pensiero medesimo che produce l'effetto, allora l'azione sua medesima fa da mezzo termine nella dimostrazione. Come, a mo' d'esempio, il geometra, che vuol determinare le proprietà di una figura, è per l'attività del pensiero, ch'ei può scovrirle. E, pur quando lo spirito attinge dalla realtà il termine medio, non è altri che lui, che dividendo con la sua attività la continuità della natura, ve lo realizza. Perciò pensare e dimostrare sono sempre tutt'uno col fare, perchè nella realtà le cause non esistono, se non nell'effetto, e senza il pensiero non vi si potrebbero distinguere. Nella natura tutto è unito, la potenza coesiste con l'atto, le cause con l'effetto; chi divide questa unione, chi scioglie questa continuità, è l'azione del pensiero. Se non che ella divide per ricomporre, ella discerne per connettere, ella scioglie il continuo con la definizione, e lo rimette col sillogismo. Anzi, non che rimetterlo, lo fa più intimo di quello che non possa essere nella natura; perocchè se in questa la continuità sta nel movimento, nella scienza sta nel mezzo termine, ossia nella vera mediazione del pensiero. Nella natura la materia è il mezzo, e la forma è il fine; la materia è l'ipotesi, la forma la tesi; nella scienza, al contrario, le premesse non sono necessarie alla conseguenza: la necessità è nel risultato, vale a dire non è nella materia delle premesse, sì bene nella forma della conclusione. La natura è perciò il regno della contingenza, o delle cause finali; la scienza è il regno della necessità.

La natura ed il pensiero camminano adunque simmetricamente, perchè se alla prima fa mestieri della causa per

btiliter institutam, universam definiendi diligentiam accurate praeceptam ii temere neglexerunt, qui, sive Kantium sive Herbartium sequuntur, logicam a rebus ad meras cogitandi formas avocandam censerent. A qua separatione, speciosiori illa quidem quam veriori, Aristoteles abest, qui adeo principium identitatis ipsis etiam rebus subesse, atque in enunciatione naturam vel coniungentem vel dirimentem, in categoriis rerum vel substantiam vel accidentia, in necessario rei necessitatem, in δυνατῷ τε δύναμιν, in syllogismi termino medio causarum genera, in definitione nascentem rerum ordinem sequenda esse indicat. » Id., op. cit., not. ad § 63.

produrre il *sinolo*, o il tutt'insieme della materia e della forma; alla scienza occorre il mezzo termine il quale ristabilisca la continuità tra il soggetto e l'attributo separati dall'intervallo, che tra loro aveva frapposto la proposizione. Il bisogno della mediazione, che vienè satisfatto con il sillogismo dimostrativo, risponde alla legge di continuità che si scorge nella natura. Ma la dimostrazione bisogna che s'inizii da principi immediati, non potendosi procedere all'infinito senza annullare la natura della scienza, la quale consiste appunto nello assegnare la causa. Il principio della dimostrazione, dice perciò Aristotile, è la proposizione immediata, la quale non abbia un'altra che le sia anteriore. In siffatta proposizione il vero e l'essere s'immedesimano, perocchè tanto vale, in questo caso, la verità, quanto il dire che si percepisca. Si può non apprenderla, ma non si può sbagliare nella sua apprensione. Aristotile usa a riguardo di essa la parola θίγειν, ch'è il cogliere immediato di una cosa, e ciò che i Tedeschi dicono: *es ergreift*. La dimostrazione adunque si appunta nella intuizione immediata, che, come abbiamo notato di sopra, chiude per lui il circolo del sapere, ed è il suo coronamento.

L'aver compreso prima di ogni altro il congegno della mediazione negli ordini della scienza ha procacciato ad Aristotile la gloria di inventore del sillogismo. E cotesta scoverta gli appartiene in proprio, nè l'ha potuta mutuare da nessun'altra filosofia, essendo intimamente legata con la dottrina delle cause. Platone, che si era fermato all'essenza, ossia all'idea, la quale essendo generica non poteva in nessun modo considerarsi come causa efficiente, e causa finale, non poteva di certo pervenire alla teorica del sillogismo. Egli perciò fermossi alla Dialettica, ch'era metodo puramente ideale, e sfiorò l'essere senza addentrarsi nella sua struttura. Da qui il rimprovero che gli muove Aristotile, di aver intrapreso una ricerca, la quale non esauriva tutto l'obbietto della scienza prima. I Platonici, ei dice, cercavano gli elementi dell'ente; ma non tutti ne hanno: il fare ed il patire, come la relazione non ha elementi materiali in proprio. Sola l'essenza è la specie di ente, di cui si possano

trovare gli elementi. Ora, a parer suo, vera scienza non si può avere senza penetrare più addentro nell'essere, senza conoscere la causa. Nè la causa si può restringere alla sola essenza, la quale viene determinata dalla definizione, ma si dee allargare altresì al principio del moto ed al fine; perciò, la Dialettica che si chiude nel solo definire, tasta soltanto l'essere, secondo la recisa frase aristotelica, non lo conosce appieno come fa la filosofia. Dividendo l'immediatezza della definizione, e legando con un termine medio gli estremi, si ha il sillogismo, che imita la continuità del mondo reale. Imperocchè l'essenza circoscrive e separa, dove la dimostrazione riannoda le essenze divise. Quando Platone volle tentare, anch'egli, di ricongiungere le essenze col processo del definire, tenne in conto l'elemento comune, e soppresse ogni differenza. Ora non il comune, ma la differenza è ciò che particolareggia e determina l'essere. Il sistema aristotelico si potrebbe chiamare, come quello di Kanada, sistema della differenza (*veisèshikà*). La vera differenza è l'atto, come il vero comune è la potenza; perciò Aristotile dice, che l'atto divide, sicchè due essenze in atto non possono unirsi in una sola, (Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει). Tra l'individuo ch'è differenza, ed il genere ch'è comune, egli alloga la specie ch'è sintesi della identità e della differenza, e che perciò chiama mezzo (μεταξὺ). Onde mentre Platone nel processo dialettico si vale del genere come termine medio per conciliare ed adunare le essenze, Aristotile invece nel sillogismo dimostrativo si serve della specie che adunando in sè il comune e la differenza può veramente ricondurre ad armonia i due termini estremi.

Non è solo però questo divario di procedimento che disgiunge i metodi di Platone e di Aristotile; ma ei si diversificano pel principio da cui pigliano le mosse. Partendo dalla potenza non si può mai arrivare all'atto, perchè ciò che ve la può fare passare è appunto l'atto medesimo. Ora le idee di Platone sono altrettanti possibili, e da qui sono provenuti gli sforzi impotenti di farvi penetrare il moto. Aristotile volendo ovviare a questo inconveniente ha colto la potenza in quel punto dove si trova accoppiata realmente

con l'atto, vale a dire nel moto, perciò la sua potenza non è un'astrattezza, nè sta fuori della natura, senza potervi più discendere, ma è insieme con l'atto, ordinata all'atto, concreta nel movimento dove si manifesta. La potenza, il moto, e l'atto, sono i tre punti principali su cui si versa la speculazione aristotelica; la potenza come principio, l'atto come fine, il moto come mezzo dove il principio ed il fine convergono e si adunano realmente. Questa maniera di speculare si appoggia su l'intuizione sensibile, la quale nel cangiamento ci porge tutt'e tre questi termini condensati in un solo. Platone non prende di mira, se non la sola potenza, e vi rimane chiuso, senza trovar più modo di vincere l'immobilità dentro alla quale si lasciò impaniare. Ben provossi di uscirne mediante il non-essere, che introdusse sì nelle idee, come nelle cose sensibili, ma da questa negazione astratta non seppe cavar miglior costrutto di quello che avesse potuto Parmenide dal solo essere. Da questa opposizione di essere e di non essere non si potea dedurre in nessun modo il cangiamento, perchè i due termini astratti non si univano in un soggetto comune, alla qual condizione soltanto il cangiamento è possibile. Platone non colse la triade, che sola può spiegare il moto, e fermato alla sola opposizione astratta, rimase tra le secche della immobilità logica. Come avesse apprestato rimedio a questo incaglio Aristotile, noi l'abbiamo esposto avanti, ed ora giova ripeterlo. Della opposizione astratta di essere e di non essere, ei fece, invece, un'opposizione concreta di forma e di privazione, di energia e di steresi, le quali si trovavano in un subbietto comune, ch'era la materia, o dinami. La materia potendosi determinare tra due contrari, nè tenendosi contenta a nessuno dei due, passa con alterna vicenda dalla forma alla privazione. La vera essenza però dell'individuo sta nell'atto, ma l'atto è incalzato dalla irrequietezza della potenza. La privazione gli sta sempre di contro, e gli si oppone, non in una opposizione astratta e vaga di essere e di non-essere, ma in modo concreto. Ecco, difatti, come faccia Aristotile a chiarire la privazione, ed a distinguerla dalla negazione indeterminata. O si dice assolutamente che

l'uno non sia, o che non sia in un genere; nel primo caso oltre al contenuto della negazione, non ci è altro che la negativa; la negazione, in effetto, vale l'assenza di quel contenuto: nella privazione in vece ci è ancora un qualcosa di soggiacente, a cui s'applica la privazione. E l'Afrodisio soggiunge a proposito di questa distinzione, ch'è capitale nella dottrina aristotelica, che la privazione non è puramente l'assenza di qualcosa, come la negazione, ma l'assenza di ciò che di sua natura dovrebb'essere in una cosa, e quando vi dovrebbe essere.

Aristotile adunque dal lato sperimentale del moto e del cangiamento trasse gli elementi che debbono concorrere a costituirlo, cioè la materia, la forma e la privazione, che rappresentano l'essere ed il non-essere concreti in quanto si trovano in un subbietto comune. Egli partì dal risultato, dal punto ove si ferma la natura, e risalì alle condizioni dalle quali ella si mosse per arrivarvi: il fine della natura fu il principio del pensiero speculativo per Aristotile.

Raccogliendo ora a larghi tratti la somma delle investigazioni su la origine delle cose, possiamo conchiudere, avere la filosofia nella prima entratura posto mente alla materia, dal cui seno rampollavano tutte le forme svariate, nelle quali si manifesta la natura delle cose. Accortasi di poi, che la materia fosse per sè indeterminata, essersi invece volta alla forma, come al principio che stampa l'orma sua durevole nella sempre scomposta indeterminatezza della materia; e Pitagora fattala consistere nei numeri, Platone nell'idea. Ma la forma per Platone era anche lei un opposto, e la materia sebbene ridotta al non-essere le contrastava; onde la filosofia platonica non avea trionfato la opposizione tra i due elementi costitutivi del mondo. Inoltre la forma considerata come una generalità conservava la tendenza di sempre più generaleggiarsi sino a dissiparsi nell'Unità vacua, e di ridursi ad una quantità indefinita, come la materia, suo opposto; e volendo riaccostarsi alla materia, ella non poteva riunirvisi, se non con una relazione logica, la quale non bastava a spiegare la realtà. Scorti questi difetti, Aristotile pose mano a correggerli. Riconobbe an-

ch'egli la materia e la forma come Platone; e di più che la forma avesse a prevalere su la materia, ma s'ingegnò di mostrarle sotto ben altro aspetto. La forma aristotelica non è più il genere, ma l'atto; non un'unità astratta e diffusa, ma un'unità concreta ed indivisibile. Similmente la materia non è più la quantità indeterminata, il grande ed il piccolo, ma la quantità continua, o l'estensione. Il legame da ultimo che appaia la forma alla materia non è il rapporto logico di medesimezza e di alterità, ma la sintesi reale del moto. Così Aristotile rimutò gli elementi ammanniti da Platone, e non pure li ridusse a concretezza, ma li annodò più intimamente con vincolo indivisibile e proveniente dalla loro medesima natura. E tutte coteste mutazioni ei non le campa in aria, nè sopra ipotesi ingegnose, ma su la sperienza, che Platone dispregiava tanto; onde l'essere gli si svela com'è nella sua naturale manifestazione, e non si corre pericolo di scambiarlo con una generalità vuota, alla quale si attribuiva poi un contenuto fantastico. Perciò il Ravaisson riscontrando la Metafisica alla Dialettica, assomiglia questa all'età eroica del pensiero, dove si confida ancora nei simboli, e si adorano i segni nei quali il pensiero medesimo si è occultato. A lei succede la età virilmente matura della Metafisica, la quale alla congettura ed alla credulità infantile, secondo le belle parole dello stesso autore, sostituisce la sicurtà riflessa della scienza, al dialogo la solitudine ed il silenzio della speculazione, alle parole ed ai discorsi lunghi il pensiero che pensa la cosa con la cosa medesima; alla lettera il significato; ai simboli lo spirito interiore, ch'è ad un tempo principio, mezzo e fine della filosofia.

CAPITOLO DECIMO.

CRITICA DELLA DOTTRINA ARISTOTELICA.

—

La misura esatta, alla quale soglionsi riferire, nè senza ragione, le imprese dell' ingegno umano, è la riuscita; onde la prima domanda che fa la critica si riduce a un di presso a dire: come l' autore ha colorito il disegno che aveva in mente. Aristotile poi, dal canto suo, ce ne ha porto egli stesso l' esempio, facendosi a valutare la speculazione dei suoi precessori dalla ricerca ch' eransi proposta, ed iniziando la filosofia con la critica. Noi perciò prima di avventurarci a questo giudicio abbiamo compendiato tutt' i tentativi fatti dalla scienza per spiegare la struttura intima dell' essere, e li abbiamo ridotti a due specialmente, a quello che aveva fatto caso della materia, ed all' altro che avea badato piuttosto alla forma. Platone fu annoverato tra i filosofi che aveano fatto prevalere la forma, non perchè avesse escluso la materia, ma per averla stremata in modo, che fosse a tenersi per un vuoto non-ente. Aristotile adunque volse qui la sua prima attenzione, e trasmutò la Ile platonica nella potenza; il non-essere nel possibile, la pura ed indeterminata negazione nella negazione relativa e feconda. La potenza aristotelica è via verso l' atto (ὁδὸς εἰς οὐσίαν); è atto anch' ella, ma ancora incompiuto (ἐνέργεια ἀτελής). Il dissidio posto da Platone era certo sorpassato, e ristabilita l' armonia tra la materia e la forma, tanto tempo state ne·

miche ed irreconciliabili. Se non che, essendo stata la materia introdotta come mezzo a raggiungere il fine, non apparisce manifesta nè la sua origine, nè la necessità che ha l'atto di attraversare il mezzo della materia prima di tornare a sè. In altri termini, la materia è un presupposto, che si è cacciato di soppiatto nell'essere, senza che se ne sia assegnata una ragione. Aristotile mosso dal fatto sperimentale del cangiamento si contenta di avervi sorpreso la materia nel punto che s'incammina verso la forma, ed in questo atteggiamento che gli si mostrò la prima volta ei la descrive come via verso l'atto. Ma sopra questo fatto sperimentale ei non si accòrse che la speculazione ha il dritto di volgere un'altra domanda, ben più importante e difficile a sciogliere: perchè la materia si trova implicata con l'atto? Ed egli, che, come giudica l'Hegel, non esaminava i dettagli della natura da osservatore, ma li smaltiva da filosofo, aveva certo l'obbligo di rispondere a questa domanda; senza di che il suo sistema torna alle ipotesi, ch'egli avea rifiutate ed avute in dispregio nelle filosofie precedenti.

Hegel dice che la potenza aristotelica fosse l'idea, l'*in sè* (*das an sich*), che si attua per mezzo della energia.[1] Ed in tal modo parrebbe giustificata la sua esistenza, dovendo l'*in sè* precedere gli altri due momenti che gli tengono dietro, quello cioè della esplicazione, e l'altro del ritorno a sè stesso. Ma, è forza pur confessarlo; la congruenza del sistema aristotelico, e la materia allogatavi debitamente e non già per ipotesi sono cose, che non avvengono, se non a scapito della genuina esposizione. Imperocchè dalla racconciatura hegeliana il sistema di Aristotile rimane svisato e capovolto, diventandovi la potenza principio, e l'atto mezzo che fa attuarla; quando, al contrario, per Aristotile il principio ed il fine sono sempre l'atto, che si vale della materia, come di mezzo per tornare in sè stesso.

[1] «Mais cette matière n'est qu'une possibilité; pour se réaliser, elle a besoin du concours de la forme, de l'activité: l'énergie est l'activité pure. La puissance est disposition, virtualité (*das an sich*), *l'idée*, le général pris abstractivement; l'énergie est ce par quoi il se réalise.» Villm, *Hist. de la phil. allem.*, tomo IV, pag. 37-38.

La possibilità da Aristotile venne posta tra l'atto puro e gl'individui sensibili composti di atto e di potenza per accostare questi all'atto solitario che stava di là dalla natura sensibile; ma ella non ha nessuna relazione con l'atto, nè l'atto con lei. Imperocchè la sola relazione in cui ci è dato trovarli uniti è il moto, il quale non entra punto nell'atto puro. Ora, perchè il sistema corresse ben diritto sino all'ultimo, bisognava ricercare nella natura intima dell'atto puro la origine della possibilità; anzi non pure la origine, ma la necessità. Senza di questo addentellato il sistema riesce ad un dualismo irreconciliabile. Nell'atto puro non ci è possibilità, anzi non ci può essere; e nelle cose sensibili, al contrario, non ci può essere atto senza la potenza. Perchè questo divario, ch'è capitalissimo, e che fa il vero nodo del sistema?

Hegel scòrse un gran pensiero nel concetto di *motore immobile*, mediante del quale gli pare che Aristotile abbia afferrata la vera identità del pensiero col suo obbietto. Ma questa determinazione che ha l'atto puro non è nella sua essenza, e le viene soltanto dal di fuori, dal mondo che gli gira attorno, senza che egli se ne risenta punto. Ora una determinazione così estrinseca non può essere mai la vera identità del pensiero con la cosa pensata. Il mondo non è neppure obbietto dell'atto puro, il quale non pensa, se non sè stesso; come il pensiero non penetra nel mondo, se non dal di fuori (θύραθεν). Qui adunque ci è separazione perfetta tanto dalla parte dell'atto, quanto dalla parte del mondo. Il moto che domina nel mondo non penetra punto nell'interna essenza dell'atto puro, ed egli è motore *per accidens*, senza che neppure lo sappia, senza che lo voglia, senza che la essenza venga modificata da questa relazione. È proprio il caso della calamita, a cui l'accostarsi del ferro non arreca, almeno visibilmente, mutazione di sorta. Il pensiero ch'è poi proprio dell'atto puro, penetra sì nel mondo, ma da fuori, come un estraneo che gli si aggiunge, ma che tende a sciogliersene, ed a partirsene più presto che può. E l'anima che partecipa al pensiero, ed in quanto forza organica è poi legata con la natura, è più strettamente legata al corpo, che

a Dio. Così il pensiero che per un verso ti pare la finalità del mondo, ed a cui tutte cose sono ordinate; per un altro verso sembra un ospite peregrino alloggiatovi a malincuore, e che si affretta di ripartirsene. Il fine ora si pare, come dev'essere veramente, il compimento del principio, ed ora invece è staccato da lui, e posto ad infinita distanza. Questo Dio fuori del mondo, il quale non s'intromette punto della sua esistenza, non cura l'assettamento che ha, non vi esercita nessuna azione; ma che, inconsapevolmente lo mette in moto, è tal figura che appiccinisce la grandiosità della Metafisica, e ne ottenebra la lucentezza. Finchè Aristotile sta nel mondo sensibile, tu lo intendi ragionare sempre congruentemente e star saldo sui principî una fiata proposti; quando poi si risolve di staccarsi dal mondo, e di tentare anch'egli il suo volo fantastico verso un atto solitario, torna alle astrattezze platoniche, rinnova gli sbagli che aveva notato e corretto nel suo maestro, e ne imita, (ve' curioso riscontro!) perfino la maniera del provare, ricorrendo ai versi di Omero, ei che non se n'era valso più mai. A che dunque l'essersi tanto trattenuto nel combattere le essenze separate, se dopo si lungo contrastare ei dovea conchiudere coll'ammettere non un'essenza, ma un atto separato? Perchè nessun altro atto può discompagnarsi dalla potenza, e questo sì? Perchè guastare tutta l'economia del sistema con l'introdurre un elemento che fa a calci con tutt'i rimanenti? E poi di qual giovamento può essere? S'è individuo, sarà incomunicabile, come sono tutti gl'individui, ed in tal caso che utile apporterà al mondo? Si dirà che si comunica, in quanto è pensiero? Ma il pensiero di pensiero non è più individualità, sì bene forma generale. E d'altra parte il mondo già è da sè, ed ei non gli dà l'essere. Si dice gli dia il moto; ma essendo immobile, egli muoverà soltanto come fine; e sarà fine senza essere principio: cosa strana davvero!

Ma guardiamo ora come venga il moto. Secondo Aristotile non ci sono altro che due termini, tra i quali tramezza il movimento, la materia e la forma. La forma, come atto, è il fine del moto, ed ogni fine è immobile; sicchè il moto

rimane tutto a carico della materia, che deve essere la sola attività motrice. Ora la materia non doveva essere altro che mezzo, ed invece si è fatta principio del moto, ch'è quanto dire di tutto l'essere che diventa, di tutta la natura.

Ancora, Aristotile ha detto che l'atto e la potenza, una volta che si ammettano come separati, mai più potrà incontrare che si riuniscano. Adunque o l'atto puro è identico con l'atto che si trova accoppiato con la potenza, o no. S'è identico, non ha ragione di chiamarlo più puro. Se non è identico, ci sarà un atto unito alla potenza, ed un altro, che nè s'è unito, nè si può unire. Or come va questo? E che cosa ho da fare io di quell'altro atto, che non serve a nulla? Poichè, se ci vuole un fine affinchè si attui la materia, il fine sarà l'atto che l'è unito, non l'altro che n'è separato. E poi, Aristotile non ha egli detto, che materia e forma siano tutt'uno, e perciò tutt'uno potenza ed atto? Col dualismo la scienza è impossibile, onde quell'atto puro appiccicato da Aristotile al suo sistema v'introduce un dissidio più evidente ancora di quello di Platone. Il quale, se non pervenne a ridurre la materia sotto alla idea, almanco tentollo; e quando altro non potè fare, l'assottigliò fino a chiamarla non-ente. Un non ente, a parer suo, non potea recare grande ostacolo, nè fare ombra all'idea, a cui era addossata tutta la realtà. Ma l'atto puro di Aristotile è un rivale molto più formidabile al mondo, di quello che non sia il non-ente all'idea. Nè si può dire, che la materia sia soltanto mezzo, e che le si può dare lo sfratto, sempre che si voglia. Imperocchè ella è un mezzo, senza cui non si può attingere il fine, anzi identica col fine. E se il fine non è l'atto, ch'è appaiato con lei, ci saranno due realtà, l'una composta dal tutt'insieme della materia e della forma, e l'altra costituita dall'atto puro. Quale sarà la vera di queste due? Se l'atto puro, la scienza del mondo è inutile, e bisogna bruciare i primi undici libri della Metafisica; se l'atto unito con la potenza, bisogna lasciar nei suoi ozii beati quell'atto che non fa nulla, e parlar di sole quelle cose che hanno potenza di fare e di patire. Tal'è la conclusione inevitabile a cui adduce la severa logica, la quale non può comportare in un

sistema altri elementi, salvo quelli che conferiscono all' andamento del tutto; ed ha il còmpito di sceverare gli altri che lo attraversano, e v' inducono un contrasto che finisce col distruggerlo.

Aristotile se l' era presa tanto con Platone per aver fatto dell' uno e dell' essere un genere, notando con molta giustezza, che così nessun' altra cosa potrebbe essere più fuori di questo genere, e che ogni pluralità di esseri tornerebbe impossibile. Ora, non fa egli il medesimo, ammettendo un atto, ch' è tutto, e di là dal quale non si può trovare niente altro? Nè giova il dire, che allato a questo atto egli ammette eziandio altri atti mescolati con potenza, donde si origina la moltiforme varietà della natura. Imperocchè anche Platone potrebbe soggiungere, ch' egli ammetteva la moltitudine delle cose sensibili, ed, oltre a questa, quella altresì delle idee. Il punto non sta ad ammettere questa o quell' altra cosa, ma a poterla ammettere; voglio dire a non intrecciare concetti che si contraddicono. E questo mi pare il caso di Aristotile. Come, difatti, si può ammettere moltiplicità di atti fuori di quell' atto unico e purissimo, che dovrebbe acchiuderli tutti in sè? Come dire che quelli atti stiano allato a questo purissimo senza relazione di sorta? E, si badi, l' atto aristotelico, meno ancora del genere platonico, potrebbe comportare altri atti fuori di sè; poichè, se Platone poteva schermirsi con dire che il genere di essere non escludeva altri esseri compresi sotto di lui, l' atto di Aristotile, essendo individuo, esclude affatto ogni altro atto. Non ha detto Aristotile medesimo che l' atto divide?

Inoltre, l' atto è relativo alla potenza, come la materia alla forma; anzi atto e potenza sono l' opposizione medesima di materia e forma guardata sotto altro aspetto. Aristotile aveva detto, che non ci fosse nè una materia indefinita, nè una forma generica; ma che, invece, ogni cosa avesse ad avere la sua propria forma e la sua propria materia. E similmente il moto essendo passaggio dalla potenza all' atto, tante maniere di moto bisognava ammettere, quante se ne davano di potenze differenti. L' unità del moto non era, se non una unità analogica, come analogica era l' unità dell' es-

sere nelle diverse categorie. Poste tali cose, fermiamoci a vedere s'era possibile di ridurre ad un solo motore immobile tutta la catena di questi mobili così differenti di natura, ed in sì diverse guise moventisi. L'unità di questo motore immobile, a voler serbare la congruenza con tutte le cose anzidette, non poteva essere, se non anch'ella analogica. Aristotile invece ne fa un'unità reale, ed individuale, ed indivisibile. Ora come tanti movimenti di natura diversa s'iniziano in un singolo motore? Mediante il desiderio, si è risposto, il quale si manifesta in forme dissomigliantissime negli ordini della natura, ma è pur sempre in fondo desiderio, lo stesso desiderio, quello cioè di recare ad atto la propria potenza. Dunque, dico io, il vero motore che spinge il desiderio di ciascuna cosa non è cotesto atto solitario, e che non ha niente di comune con le cose, ma, invece è l'atto proprio di ciascuna. Dunque non ci sarà un unico moto, neppure a considerarlo verso il motore immobile. Si soggiungerà, che il moto di ciascuna causa naturale essendo ordinato non solo a recare in atto la propria essenza; ma, in quanto questa viene rinviluppata in una forma superiore, essendo ordinato altresì sopra di sè, risalendo risalendo, si perverrà da ultimo nella forma prima, che rinviluppa tutte le forme naturali, e che, come tale, è fine di tutte cose, ed è l'atto puro. E così non c'è da dire, la cosa cammina pel suo verso, e la natura contiene un intreccio di forme, che non sono, se non la moltiplicità di una forma sola ed universalissima; ma, domando io, è poi cotesto l'atto puro di Aristotile? No; ed anzi sarebbe proprio l'opposto; chè l'atto puro non dee contenere in sè nessun vestigio di moltiplicità, sicchè gli è tolto il pensare le altre cose, per paura di non spostarlo da quell'asse immobile dove si è voluto impernare. La natura per Aristotile non è il contenuto del pensiero di quell'atto purissimo, il quale non patisce altro contenuto che sè stesso.

Si potrebbe forse escogitare nel motore mobile una qualche via che avesse uscita più facile verso la finalità ultima, a cui aspira tutto il sistema aristotelico. Il motore mobile veramente dovrebbe essere il mediatore della natura e

del pensiero, del mobile e dell' immobile, con la duplice qualità che possiede di muovere e di esser mosso; ma, chi ben guardi, il motore mobile di Aristotile non è un vero mezzo. Imperocchè è proprio del termine medio, ch' egli sia in un altro, e l' altro sia in lui; dimodochè con questa duplice relazione diventi capace di ristabilire la continuità degli estremi interrotta dall' intervallo.[1] Ora a prima giunta parrebbe che il motore mobile contenesse in sè la natura del mobile, ed egli poi fosse contenuto nel motore immobile; ma questa prima apparenza rimane esclusa da una più seria considerazione. Imperocchè, sebbene il concetto di motore si trovasse di comune tanto nel motore immobile, quanto nel motore mobile, nondimeno esso è tutto diverso nei due termini; denotando una volta chi muove per efficienza, ed un' altra chi muove senza efficienza di sorta. Il termine medio così non serve ad annodare la natura al pensiero, perchè è anch' esso natura, e non è un vero medio.[2] La vera mediazione del gran sillogismo, nel quale Aristotile pretende risolvere tutto il suo sistema filosofico, consisterebbe nel provare, che l' atto per intrinseca necessità deve diventare potenza, la quale necessità importerebbe la conseguenza inevitabile del moto, che si troverebbe tra i due termini, come prima l' uno si fosse opposto l' altro. Finchè l' atto solo apparirà necessario, e la potenza parrà cascata dalle nuvole, ed intrusa non si sa come nell' economia dell' universo, nessuna mediazione è possibile tra il pensiero e la natura; ed il mezzo termine posticcio del primo cielo rimarrà connesso con la natura, se vuoi, ma staccato costantemente dal pensiero. Chi 'l crederebbe? Aristotile, che fu l' inventore del sillogismo, non seppe applicare la sua teorica medesima nel miglior uopo, quando cioè si trattava di conchiudere in un sillogismo tutto l' universo! Ben si ac-

[1] « Voco autem terminum medium, qui et ipse in alio est, et alius in ipso. » Trendelemburg, *Elem. Logic. Aristot.*, § 24.

[2] Che il motore mobile non fosse identico, ma somigliante soltanto al primo motore, non isfuggì alla vena filosofica dell' Alighieri, il quale cantò:

Così veloci seguono i suoi vimi
Per somigliarsi al punto quanto ponno. *Par.*, XXVIII.

còrse egli, che nella natura ci dovesse essere qualcosa che rassomigliasse in qualche modo al pensiero, che ritraesse sensibilmente quell' immanente ritorno del pensiero sopra di sè, quel pensiero di pensiero, ch'è pure il più gran pronunziato della filosofia greca; perciò nel cielo eterno che si muove rincirculando vide l'immagine e la simiglianza del processo infinito del pensiero. Ma l'immagine non basta alla scienza; chè questa severa disdegna quel che non è sostanzievole e saldo, nè si contenta di sterili similitudini, ed anela continuamente alla feconda medesimezza del tutto.

La maraviglia poi di vedere l'austero intelletto di Aristotile sviarsi in una regione oltremondiale divien tanto maggiore, quanto meno aspettato era lo smarrimento. Forse a Platone l'inclinazione naturale verso i miti, e la tendenza d'infuturarsi in una vita fantastica valgono di scusa, se, smarrita la via regia del ragionare, si avventura nei facili, quanto malfidi sentieri della tradizione. Di Aristotile, il cui sistema al dir del Ritter è senza speranza e senza disperazione, non si può dire altrettanto, ed il salto dal mondo all'atto puro ti riesce del tutto inesplicabile. Nè solo inesplicabile ma inatteso dopo lette nel terzo libro della Metafisica queste parole. « Un' altra quistione, non inferiore a veruna, è stata ammessa e da'moderni e dagli antichi. Sono gli stessi i principii dei corruttibili e degl'incorruttibili, o diversi? Giacchè, se sono gli stessi, come mai gli effetti son parte corruttibili e parte incorruttibili, e per qual cagione? Esiodo co' suoi e tutti quanti i teologi badarono a persuadersi loro, e noi altri ci trascurarono: di fatto, dànno i principii per Dei; derivano dagli Dei ogni generazione; affermano, che le cose, le quali non hanno assaggiato del nettare e dell'ambrosia, son nate mortali, usando – chi ne dubita? — di questi vocaboli come chiari per loro. Ma di che maniera poi s' applicano queste cause? Non ci s'arriva. »[1]

Tanta accortezza nel districarsi dalle favole mitologiche non meritava maggior profitto di quello che veramente siasi cavato? Non dico già, che la speculazione aristotelica sia

[1] Arist., *Met.*, III, trad. di Bonghi.

tornata infruttuosa, o non abbia lasciata altra eredità che di sviamenti e di abbagli; ma verso tanto ingegno e tanta severità di critica il profitto mi pare minore dell'aspettazione. E l'errore, poniamo che fosse fatale ad ogni sistema averne qualcuno, sarebbe stato certo men gravoso nei dettagli della scienza, di quello che non sia nel supremo principio. Nel quale, d' altra parte, Aristotile aveva imbroccato tal punto, che ben lumeggiato avrebbe sparsa vivissima luce su tutto l' insieme del sistema; ma disavventuratamente lasciollo nell' ombra, e vi rimase inutile ed infecondo.

Nel 1833 l'Accademia delle scienze morali e politiche di Parigi propose un premio a chi avesse non solo fatta la esposizione e la storia della Metafisica aristotelica, ma ancora la critica del suo contenuto, indicando quali errori vi erano incorsi, e qual parte di vero accoltovi potrebbesi tesoreggiare dalla filosofia contemporanea. Ebbero il premio il Ravaisson ed il Michelet di Berlino. Lasciando ora io di parlare dei due primi capi del loro lavoro, voglio additare la somma delle loro conclusioni rispetto all' ultimo, certo di far cosa grata ai lettori italiani, che non avessero sott' occhio i lavori originali di questi due valorosi critici. La esposizione del loro giudicio mi risparmierà, d' altra parte, parecchie osservazioni, massimamente sul principio fondamentale di Aristotile.

Il Ravaisson nel giudicare Aristotile comincia dal contrapporlo a Platone, perchè come questi aveva badato principalmente, e forse esclusivamente all' idea, così quegli, per contrario, fondò il generale su l' individuo. Con ciò nella natura non s' incontrava altro che divisione, non misura, non armonia; Dio senza provvidenza, la vita senza ideale: era proprio il momento della prosa sottentrato alla splendida poesia di Platone. Or nella scienza vera, dice Ravaisson, bisogna conciliare la prosa con la poesia. L'entelechia di Aristotile sovrastava all' idea di Platone, come l' atto alla potenza; ma con tutto questo vantaggio che ha sul maestro, lo Stagirita non ha sciolto il nodo della scienza, non avendo svelato il legame intimo della potenza con l' atto. Ancora i Megarici potrebbero ripetergli l' obbiezione formidabile, che

la potenza non differisce punto dall' atto, perchè non si manifesta, se non in lui. Aristotile aveva riferito nel nono libro della Metafisica la difficoltà megarica, e creduto di rispondervi, ma nel fatto ella era rimasta integra ed insoluta. Chè cosa doveva fare Aristotile a sgroppare veramente il nodo megarico? Udiamolo dallo stesso Ravaisson; ed in questa risposta, che il critico francese indetta ad Aristotile, si trova rilevato il difetto ch' egli scorge nell' Aristotelismo.

« Bisognava rispondere, ei dice, riconoscendo la coincidenza, nell' assoluto, dell' attuale e del possibile. L' assoluto è la forza che si sviluppa senza posa, e passa eternalmente dalla potenza all'atto. È là che si trova la vera energia, la vera potenza, la causa. Aristotile non si è punto sollevato a questa nozione. L' assoluto è per lui l' atto puro; la sostanza in sè sparisce dietro la sua attualità. Non è più il νοῦς che si pensa; è il pensiero, νόησις; non è più l' essere vivente, è la vita. »[1]

Noi abbiamo notato, non ha guari, che all' atto puro di Aristotile manca la necessità di contrapporsi una potenza; e che il difetto di questa necessità spezza ogni vincolo che potesse unire il pensiero col mondo, che potesse fare del mondo il contenuto del pensiero puro, e del pensiero puro la forma della materia cosmica. Questa medesima osservazione pare che risulti dalla critica del Ravaisson. Imperocchè un atto solo è altrettanto difficile a concepire, quanto una materia isolata; sicchè il difetto aristotelico sta appunto nell' aver privilegiato l' atto di una solitudine la quale non che isterilirlo, lo rende del tutto inutile; nè solo inutile, ma impossibile. Il Ravaisson va poi più in là, e stima di poter compiere Aristotile con Leibnitz; l' entelechia con la monade: compimento, che per vero dire non risolve neppure le difficoltà tuttequante, e che perciò potrebbesi piuttosto avere in conto di avviamento verso una soluzione più ampia, che per una mèta diffinitiva, dove si potesse securamente

[1] Cousin, *De la Métaphys. d'Aristote ; rapport etc.*, pag. 100. Tolgo dalla relazione del Cousin i frammenti del Ravaisson che spettano alla critica dell' Aristotelismo, perchè nei due volumi fin qui pubblicati non si trovano.

adagiare la filosofia. Ma intanto seguiamo il corso della sua critica sino all' ultimo, ed alleghiamo le sue medesime parole.

« Ogni sostanza, dice Leibnitz, è essenzialmente attiva: ogni sostanza è una causa, ed ogni fenomeno un effetto; la causa produce ella medesima i suoi fenomeni; ella è dunque senza posa in atto, e si produce incessantemente al di fuori. È una forza, e la sua esistenza medesima è nel suo sviluppamento. Così è rimenata nell' essere l'attualità e la realtà aristotelica. Leibnitz ha sì ben sentito il progresso storico che viene a compiersi in quest' alta nozione, che crede di trovarla tutta intera e formalmente espressa nella entelechia; per tutto egli dà questo nome alla sua forza, o monade. Ma come l' idea della ἐντελέχεια è sorpassata, o piuttosto com' è aggrandita, allargata, elevata ad un' alta potenza! »[1]

Il Ravaisson trova nuovo in Leibniz il *conato*, o *lo sforzo*, come intermediario tra la potenza e l' atto; conato che mancando in Aristotile lasciava i due termini opposti senza conciliarli veramente.[2] Questa novità mi parrebbe poco nuova, se il desiderio che Aristotile ammette in ogni potenza, potesse far le veci del conato Leibniziano. Ora questo desiderio che si palesa nel moto, che altro è, se non sforzo di tendere al fine? Ed il moto, manifestazione dell' interno desiderio, non tramezza, secondo Aristotile, tra la potenza e l' atto? Ravaisson medesimo esponendo per tale il moto aristotelico, non dovrebbe accordare che il mezzo tra la potenza e l'atto fosse stato intraveduto anche prima di Leibniz?[3] Che se all' illustre critico paresse doversi preferire il conato di Leibnitz al moto aristotelico, perchè quello si fonda nella monade, e questo mancherebbe di sostrato tale, allora sarebbe un' altra quistione, e non si tratterebbe più della

[1] Cousin, op. cit., pag. 105.

[2] « Ce qui manquait encore avant lui (Leibnitz), c'était le moment de la tendance, de l'*effort*, intermédiaire entre la puissance et l'acte: il est hautement exprimé dans l'entéléchie léibnitienne. » Ravaisson cit. dal Cousin nell' op. cit. pag. 106.

[3] « Le mouvement n'est ni l'être ni le non-être, ni l'acte, ni la puissance, ou plutôt il est l'un et l'autre à la fois; il est le point indivisible où coïncident les opposés et où une expérience attentive peut en surprendre le rapport intime. » Ravaisson, *De la Métaphys. d'Arist.*, Part. III, liv. III, ch. II, pag. 395.

mancanza di un mezzo, ma della mancanza di ben altra cosa.

Quest'altra cosa, con la quale Leibnitz compì l'entelechia aristotelica è piuttosto la forza, sostegno e fondamento della entelechia; ed è per questo nuovo concetto, che, a parer del Ravaisson, grandeggia nella filosofia moderna il filosofo di Lipsia. Dove Aristotile non aveva saputo rinvenire il modo di conciliare la moltitudine delle forme individuali con l'assoluta unità del Noo, Leibnitz arrivò a comporli insieme nel concetto di forza. La quale, sviluppandosi in una gradazione continua, mette capo nella forza infinita dove atto e potenza s'immedesimano perfettamente; e di là proviene la gerarchia delle forze e l'ordine universale. Gli esseri, dice il Ravaisson, non differiscono nel sistema anzidetto, se non pel grado della loro attuazione, come aveva ben compreso Aristotile; ed il loro movimento consiste nel perpetuo recarsi in atto. Se non che, questo atto ei lo producono per attività propria, la qual cosa non aveva vista Aristotile. In altri termini, se io non frantendo il pensiero del Ravaisson, tutto il divario che corre tra Aristotile e Leibnitz mi pare consistere in ciò, che dove per Aristotile l'individuo è il tutt'insieme della materia e della forma, per Leibnitz è qualcosa di più di cotesti due estremi, è forza viva, di cui la potenza e l'atto costituiscono i poli, ma non l'essenza. È un sostrato di più che ha escogitato il Leibnitz, e ch'era sfuggito ad Aristotile, il quale perciò aveva tutto ridotto al solo atto, la materia non essendo, se non mezzo ordinato a lui come a suo fine.

In tutta questa critica bisogna rendere al Ravaisson tutta la giustizia che gli è dovuta; ed è appunto di aver con fino accorgimento colto, che la dualità della materia e della forma aristotelica doveva al postutto essere conciliata in una unità superiore, che le comprendesse entrambe, senza di che il germe fecondo dell'aristotelismo sarebbe rimasto infruttifero. Ma la scelta del termine conciliativo non mi sembra altrettanto felice. Imperocchè la monade leibniziana, oltre all'essere un punto oscuro, dove i due oppositi non si conciliano, ma si perdono nell'ombra, ha inoltre un altro difetto

in comune con l'entelechia di Aristotile, che Leibnitz ha riprodotto con fedeltà esemplare. La moltitudine delle forme aristoteliche sparpagliava gli esseri, senza poterli adunare più sotto ad un'unità comune. Gl'individui per Aristotile erano atomi, e forniti di un'indipendenza con la quale relettuvano ad ogni convegno, e l'unità del pensiero che sola avrebbe avuto efficacia di stringerli in sè, e di farsene il contenuto proprio, disdegnava d'intromettersene, e li lasciava dispersi così come natura gli avea prodotti e balestrati. Or bene, Leibnitz, nonchè correggere il dispergimento aristotelico, lo ha diradato anzi, smagliando l'ultimo anello che li teneva legati nel sistema del filosofo greco, e levando l'azione scambievole delle monadi, e con questa la relazione di mezzo e di fine. A ristorarle poi della perdita dell'unità vera e reale, introdusse quella larva di unità, che chiamò armonia prestabilita, e che vale assai meno dell'unità analogica di Aristotile. In poche parole, l'unità manca nel sistema di Leibnitz ugualmente, se non più, che nel sistema di Aristotile; e l'unità è il maggior uopo nella critica del filosofo greco, che ha lasciato di fronte la dualità della materia e della forma, senza unificarle altrimenti che nel risultato, quando, invece, ad avere l'unione del risultato, gli faceva mestieri d'immedesimarne i principî. L'individuo è il sinolo della materia e della forma, ha detto Aristotile; ora, se la materia e la forma non sono identiche, la loro unità nell'individuo non è possibile. Non si tratta soltanto di prendere l'individuo dato dalla sperienza, di esaminarlo, e di ricavare dalla sua analisi gli elementi che contiene, per lasciarli poi sparpagliati e contrastanti; ma si vuol riconciliare i principî per ricostruire davvero e scientificamente l'individuo già presupposto. Questo è il vero modo di compire Aristotile, ed a ciò mi pare insufficiente la monade leibniziana, perchè ella ad un contrasto aperto arreca un'occulta conciliazione, che niuno vede come avvenga, e che perciò non è punto scientifica. A conciliare il contrasto mi sembra necessario, come ho notato dianzi, che si riguardassero la materia in sè, e la forma anche in sè, e che del loro riscontro si ricavasse la necessità del loro trovarsi insieme;

non bastando alla scienza che ci si porgessero come unità nel fatto sperimentale del cangiamento. Quando dall'attenta considerazione dell' atto puro si trarrà fuori la necessità della materia; quando se ne mostrerà la differenza ed insieme l'identità, allora soltanto l'Aristotelismo sarà veramente compiuto; allora il suo presupposto verrà tramutato in processo speculativo. E cotesto si è provato di fare l'illustre Michelet nell'esame critico della Metafisica di Aristotile, e proprio nella terza parte del suo pregevolissimo lavoro. Al quale se il Cousin, nella relazione che ne fece all'Accademia parigina, rimproverava il divario essenziale che corre tra le idee aristoteliche e quelle ivi manifestate dall'autore, e molto più ancora la diversità delle formole, niuno però, e neppure lo stesso Cousin può rifiutare il merito non comune di una connessione logica ereditata dal suo immortale maestro. In questa ricerca il professore berlinese non tanto pretende di esporre Aristotile, quanto di rifarlo, mostrando in che modo si avesse a procedere nella via speculativa muovendo dai dati della Metafisica. E che lo rifaccia a maraviglia, a me pare incontrastabile, per aver egli posto tutto lo studio attorno al problema principale su cui si aggira il perfezionamento dell' Aristotelismo, vale a dire attorno alla conciliazione della materia con la forma in una lucentissima unità.

Egli osserva primieramente il biasimo che Aristotile ha fatto di quelli che muovono da uno degli opposti, perocchè un opposto è limitato sempre dall' altro, e non è, se non nel loro mezzo, che l'opposizione sparisce, e ch'ei rimangono immedesimati. Prima, un opposto è potenzialmente anche l'altro, ma in atto se ne differenzia; poi, quando cioè la conciliazione è avvenuta, gli opposti sono identici anche in atto. Ora, chi ben ponga mente, l'opposizione nasceva dalla limitazione; sicchè la conciliazione non può avvenire, se non quando sia tolto quell' ostacolo, ch'è quanto dire ch' ella non si verifica, se non nel mezzo infinito. Il mezzo infinito, che contiene gli opposti conciliati in atto, é il pensiero; il mezzo infinito, che li contiene conciliati in potenza è la materia. Nella materia, difatti, secondo Aristotile, coesistono

la forma e la privazione, che sono gli opposti; ma di queste due la forma vi è in atto, la privazione in potenza. Nel pensiero soltanto i due opposti non solo coesistono, ma debbono coesistere in atto, altrimenti il pensiero sarebbe impossibile. Un'azione, dice il Michelet, è esclusivamente buona o cattiva; ma perchè ella sia tale, bisogna che il bene ed il male siano esistiti attualmente nel pensiero del loro autore. Senza questa attualità simultanea dei due opposti nel pensiero, la libertà dell'uomo sarebbe incomprensibile.[1]

Posto ciò, n'emerge chiaramente, che la materia non possa essere il principio delle cose, perchè in lei un opposto esclude l'altro, e perciò entrambi non vi potrebbero mai esistere in atto. Il vero principio non può dunque trovarsi altrove, che nel pensiero, dove la opposizione, coesistendo, cessa di essere tale, e ritorna unità. Perciò Aristotile ha detto nell'undecimo libro della Metafisica, che quel ch'esiste veramente, e non per accidente, si truova nell'incatenamento del pensiero, e n'è una affezione. Imperocchè quando i due oppositi hanno ugual ragione di essere, ch'esista uno piuttosto che un altro, è proprio casuale; ma il terzo, che li riunisce, ha da contenerli necessariamente ambedue. Avendo però detto che il pensiero sia codesto mezzo infinito, dove le opposizioni si conciliano davvero ed attualmente, bisogna chiarire di qual pensiero s'intenda parlare. Che se noi guardiamo al pensiero subbiettivo, egli ne apparisce come opposto anche lui alla materia esteriore, e limitato dalla estensione. Sotto questo aspetto egli ci svela un'altra opposizione che vuol essere conciliata in un principio sovrastante ed assoluto, che stia in mezzo al pensiero subbiettivo ed alla estensione, e che li riduca ad unità. Or dove trovare questo mezzo assoluto? Nel pensiero, che non lascia più alla materia un'esistenza indipendente, e che la produce con la sua propria energia; dimodochè egli concilia l'ultima opposizione che fosse rimasta tra pensiero subbiettivo e materia. Difatti la materia considerata nella sua indeterminatezza e generalità è capace di accogliere in sè

[1] *Examen critique de la Métaphys. d'Arist.*, par Ch. L. Michelet, pag 275.

ogni determinazione; nè luogo nè tempo la restringono; si sottrae per questo medesimo ai sensi, non potendola questi cogliere sotto nessuna forma determinata. Ora, che importa veramente la generalità della materia, e donde le viene? Importa che la materia in tale stato è il pensiero medesimo, considerato ancora nella sua virtualità, come pensiero astratto. Ed ecco come definisce la materia a questo grado il Michelet. La materia, egli dice, è la identità astratta del pensiero, che si suppone un momento staccato dalla totalità delle realtà. Ella è una generalità comune a tutte cose materiali; ed è anche lei nella intelligenza uno degli opposti, di cui l'altro è la esistenza isolata delle realtà. Ma la materia contiene altresì le determinazioni, che il pensiero distingue; e non è solo nel pensiero, ch'ella esiste attualmente e senza escludersi. Se la totalità della materia è una, tutte le sue determinazioni, benchè esistano in luoghi ed in tempi differenti, sussistono eziandio attualmente in questa unità. La materia è dunque la medesima attualità infinita, che noi abbiamo riconosciuto nel primo principio, ch'è il pensiero assoluto. La materia assoluta e la totalità delle sue determinazioni non sono altro, che le facce del principio infinito medesimo, separate l'una dall' altra; ed ecco la differenza tra la materia e 'l pensiero. Nel pensiero gli opposti sono ridotti all'unità attuale, nel mondo esteriore la loro unione non è mai, se non virtuale. È perciò, che Aristotile dice benissimo in un luogo del duodecimo libro « che tutto quello ch'è opposto ha della materia, e non è identico, se non in potenza. » La materia non è unità attuale, se non in quanto noi la pensiamo così; nulladimeno la medesima idea si manifesta nel mondo ideale e nel mondo sensibile; essi adunque sono identici nella loro sorgente.[1]

Tal è il rimpasto che il Michelet ha fatto della speculazione aristotelica, ed il nuovo legame che ha dato ai pronunziati sparsi dallo Stagirita qua e là; nè si può negare che così le idee aristoteliche appaiono fornite di una fecon-

[1] Vedi Michelet, op. cit., pag. 277-278.

dità che non si poteva punto aspettare dal loro isolamento. Ma, perchè non si confonda in tutta questa serie di deduzioni la parte che appartiene ad Aristotile, e quella che gli ha dato a prestanza il critico di Berlino, ricordo alcune cose che io ho notato al cominciare di questo capitolo. Aristotile veramente ha riconosciuto che la materia sia la potenza, e la forma sia l'atto, e che, stando in questa relazione, elle in fondo non siano che la medesima cosa sotto due aspetti differenti; ma egli non ha trasportato nell'atto puro la medesima connessione, come ha fatto il Michelet in tutto il passaggio citato. Il germe ci era in Aristotile, ma lo sviluppo è tutto del filosofo berlinese. Se ogni atto nelle sostanze sensibili s'identifica con la sua potenza; l'atto assoluto deve anche lui identificarsi con la materia assoluta. La logica non poteva arrestarsi a mezza via, e Michelet si è messo a percorrerla tutta quanta con ardire e con dirittura mirabile.

Ho detto che Aristotile non avesse camminato tant'oltre da immedesimare la materia col pensiero assoluto: non basta; egli ha di più frapposto un ostacolo tra la via, affinchè ci s'intoppasse nel proseguire il cammino. Egli, difatti, avendo detto che ogni cosa avesse la sua propria materia, e che non ci fosse una materia comune per tutte le sostanze sensibili, ha precluso il sentiero verso l'unificazione della materia, e perciò verso la immedesimazione di essa col pensiero. Cotesti due punti capitali sono adunque ben diversamente esposti da Aristotile, e diversamente rifatti dal Michelet. L'uno dice: la materia è la potenza dell'atto; dunque anche dell'atto puro si dà una potenza, che gli si oppone, e che intanto rampolla da lui. L'altro, invece, aveva detto spiattellatamente: l'atto puro non è mischiato con nessuna potenza; perciò nessuna potenza gli si può opporre, nessuna potenza si origina da lui. Similmente, dove Michelet dice: la materia assoluta ha una generalità, ed è comune a tutte cose; Aristotile, per contrario, aveva detto: non ci è una materia generale; ma ogni cosa ha la sua materia particolare a sè, il suo elemento proprio. Certo, almeno a me, par più logico il procedere di Michelet, e come critica della

dottrina aristotelica, non esito un istante ad accettarlo; ma come esposizione non sarebbe genuina e fedele; e per questa cagione di sopra ho fatte pressochè le stesse avvertenze a proposito della esposizione hegeliana.

Intanto messi su la via di Michelet bisogna risolvere due altri problemi per compiere la dottrina di Aristotile, che sono: perchè il pensiero si contrappone la materia, e qual necessità ve lo induca; e di poi, come la materia assoluta ed il pensiero infinito diventano materia particolare, e forma determinata nelle singole esistenze. Senza di sciogliere questi due problemi si rimarrebbe nello stesso punto, ove fermossi Aristotile, o tutt'al più con piccolo guadagno fatto nel cangiare la prospettiva. Aristotile aveva presupposta la opposizione della materia e della forma particolare, e presupposta altresì la loro unità nel moto: dico presupposta, avendo colto con la intuizione immediata e sensibile il moto, ed indi indotto l'opposizione che quella unità faceva presumere; senza essersi brigato di spiegare in che modo fosse possibile l'unità del risultato, che la sperienza gli porgeva. Simile presupposto s'incontrerebbe nel dire che il pensiero assoluto oppone a sè la materia infinita, senza far vedere la necessità di questo contrapporsela; se non che, ciò che Aristotile avea presupposto nel risultato, qui si traporterebbe nei principî medesimi. Ora ecco in che guisa il Michelet ragiona la necessità della prima opposizione tra pensiero e materia.

Il principio infinito, egli dice, che contiene eminentemente tutte le realità, non lascia sussistere la loro esistenza esteriore, se non per ridurla attualmente ad unità. *L'unione non sarebbe attuale, se nol fosse la esclusione; bisogna adunque percorrere questo mezzo per passare dalla identità virtuale alla identità attuale.* Il mondo esteriore è dunque egli medesimo una stazione nel movimento intrinseco del pensiero. Il pensiero è esso medesimo obbiettivo; ei si è abbassato ad essere materia, pietra, vivente, ed ha dovuto farlo per poter entrare nella sua gloria. Ecco il significato della creazione: il pensiero divino diventa natura, ma rientra in sè da questa esistenza esteriore; ed in tal modo egli s'innalza

allo spirito ove ha il pensiero consapevole di sè. È così che il pensiero è principio di tutte cose. Egli è identico col suo opposto, uscito dal suo seno; e già l'analisi della nozione della materia ci avea provato l'identità di queste due determinazioni. Il pensiero è la vera generalità che non è agitata nè limitata dalla resistenza di nessun essere; il principio, come dice Aristotile, a cui sono attaccati il cielo e tutta la natura.[1]

Sciolto questo primo nodo, è agevole avviarsi a sgroppare il secondo che concerne l'origine della moltiplicità. Tutte le opposizioni dell'essere si riducono, secondo Aristotile, alla prima dell'unità con la moltiplicità, essendo l'essere e l'uno identici. La pluralità sta nella limitazione scambievole delle cose; ma il limite importa una negazione; dunque non si dànno più cose, se non in quanto elle non sono. Il vero essere non può avere moltiplicità, e perciò è uno: ma la sua unità non è attuale, se non a condizione di negare la negazione che va unita col moltiplice. La moltiplicità così apparisce come necessaria affinchè l'unità, da potenziale che era, si recasse in atto. Ma come si potrebbe negare il limite, se esso non esistesse? Adunque per questo verso la esistenza del limite deve precedere l'affermazione assoluta del primo principio, ossia la concretezza vera della unità. D'altra parte, se il limite fosse imposto alla realtà assoluta dal di fuori, ella non sarebbe più assoluta, perchè sarebbe dipendente da cotesto limite esteriore, nè potrebbe mai vincerlo, ed anzi non potrebbero aver nulla di comune. Di modo che, non ci è altra via, che di ammettere il limite come posto dalla negazione sua medesima; o in altri termini, che negare il limite voglia dire creare il limite. « La negazione è dunque negazione generatrice, secondochè aveva già detto Proclo, e la negazione della pluralità non è altra cosa, che la manifestazione della unità per mezzo della negazione medesima della pluralità. »[2] Tal'è la conclusione che il Michelet ricava dai principî allegati avanti, e com'è facile vedere, in simil guisa, tutto viene originato dal pen-

[1] Michelet, op. cit., pag. 278-279.
[2] Michelet, op. cit., pag. 285.

siero. Imperocchè da prima il pensiero come mezzo infinito di tutti gli opposti, e come scioglimento di tutte le contraddizioni è atto, e realtà compiuta; come possibilità generale ed astratta di tutte le determinazioni è materia. Dipoi, addentrandosi viemaggiormente nella sua natura si scopre, che per conciliare veramente le opposizioni, è forza che la opposizione ci sia; perciò, ad esser vero pensiero in atto, non può non passare attraverso la esteriorità della materia. Finalmente la materia, essendo possibilità di determinazioni opposte, è essenzialmente moltiplice. Ma la moltiplicità è negazione, dunque il pensiero, per affermarsi come assoluto, deve negarsi prima, e poi negare la sua negazione. In tutti cotesti passaggi egli è però sempre pensiero, e tale è riconosciuto dalla ragione speculativa, non ostante i conflitti in cui l'intendimento lo vede implicato. Al di sopra del conflitto riappare sempre la sua immutata unità, come sopra le nuvole gravide di tempesta splende sempre sereno il sole. Sia che si affermi o si neghi, che si astragga, o si attui concretamente; nel limitarsi e nel reintegrarsi, questo Proteo non favoloso rimane pur sempre lo stesso.

Ma ci sarà finalmente una forma, dove questo irrequieto si posi? Finchè il pensiero sarà chiuso nell'essere finito, ei non cesserà mai di passare con alterna vicenda dall'un limite all'altro; e comunque sorpassato l'uno, ei ricada immancabilmente in un altro, non per questo ei si rimane dal proseguire l'alternativa, chè tale è il suo fato, e la sua intrinseca essenza. Passare dalla forma alla privazione; mutare la privazione in forma; ed inchiudere nella materia entrambe; tal'è la struttura dell'essere finito, e la contraddizione eterna di cui si trova in balìa. Svelata così la radice del cangiamento, non è difficile sollevarci all'immutabile, ed alla forma perfetta in cui si adagia il pensiero. La forma si cangia adunque, perchè le sta ai fianchi la privazione, vale a dire la limitazione, o la negazione delle altre forme, che la materia ha tutte in sè, ma soltanto potenzialmente. Come fare ad impedire questo passaggio da una forma all'altra? Ed in generale, come aver tregua, senza conflitti da vincere, nè opposti da radunare? Ciò non è pos-

sibile, se non là dove tutti gli opposti coesistono in atto. Imperocchè di opposizioni non si può far senza, e fatto saggio della loro coesistenza potenziale si è visto che si va necessariamente a finire nella continua mutazione. Gli opposti non possono coesistere in atto, se non nel pensiero; adunque la vera forma dove possa adagiarsi e quietare la operosa irrequietezza del pensiero è appunto lui medesimo. Il pensiero del pensiero è il fine di ogni movimento, è la stanza tranquilla dove non penetra mutazione di sorta; non potendo questa allignare dove non si trovano opposti. Se non che, non si creda per questo ch'ella sia una necropoli, ed il pensiero rinchiusovi dentro un'antica mummia irrigidita. Imperocchè il pensiero che aduna in atto tutti gli opposti, che risolve tutte le contraddizioni, che svolve dal vasto seno della materia ogni determinazione possibile, che accoglie in fine sè stesso, facendosi di sè contenuto e forma a sè adeguatissima; é lui solo la vera vita, che circolando da sè a sè non va soggetta a perire, come tutte le altre forme fuggevoli della natura.

Così rifà Aristotile il dotto critico di Berlino, ed a vederlo trasfigurato in siffatta guisa, dimentica del tutto, che fosse una fattura del suo ingegno, e come, Michelangelo si volgeva alla statua del Mosè, anche lui si domanda: qual cosa ne toglie di ripigliare le passeggiate del Liceo? Ma la statua non rispose all'artista, e fu il solo difetto ch'ella aveva. Al sistema aristotelico però non manca soltanto il metodo dialettico e la commessura serrata delle parti, mancano altresì molti pronunziati, che con generosa cortesia il Michelet gli ha dato in prestanza. Io vorrei trovarveli anch'io per lodare il Michelet di averveli scorti, ed Aristotile di averceli messi; ma per guardare che faccia, non mi vien fatto di scovrirli, ed intanto mi è non piccolo conforto il sapere che a lodare entrambi non mancano certamente, ed anzi abbondano meriti di gloria non contrastabili.

CAPITOLO DECIMOPRIMO.

CRITICA DELLE CATEGORIE ARISTOTELICHE.

—

Ricordando gli appunti fatti ad Aristotile, massimamente intorno alle sue categorie, non ho in animo nè di tener conto di quelli che si son contentati di commentarle, nè degli altri, che senza comprendere il valore che hanno, le hanno superbamente messe al bando della scienza. Non parlerò nè di Boezio, che stimava non potersi aggiungere l'undecima alle categorie aristoteliche, come se questi avesse posto le colonne di Ercole alla filosofia, nè di Bacone che rimproverava Aristotile di aver voluto fabbricare il mondo con le sue categorie. Tra l'ammirazione che chiude gli occhi e batte le mani, ed il cipiglio arrogante che si stringe nelle spalle, e si volta dall'altra parte, c'è una via di mezzo, ed è la critica imparziale, e fatta con l'intendimento di scovrire il vero nei lavori altrui, e di tenerne conto come se fosse patrimonio proprio; perocchè la verità non è di quelle cose che patiscano monopolio. E tra tutt'i critici che si sono occupati delle categorie aristoteliche nei lunghi secoli che sono corsi dalla filosofia greca alla tedesca, io sceglierò tre soltanto, Plotino, Scoto Erigena ed Emmanuele Kant. Qual ragione mi abbia fatto risolvere a dar la preferenza a questi tre, si parrà dal processo della mia esposizione.

Plotino è stato il primo che abbia impreso una critica

delle categorie aristoteliche; imperocchè gli Stoici, che ne avevano trattato prima di lui, eransi limitati a ridurle da dieci a quattro, cioè alla sostanza, alla qualità, al modo ed alla relazione. Oltre alla riduzione però, la quale è molto arbitraria ed arruffata, una cosa ci è da notare, ed è ch'eglino le fondarono sopra qualche cosa di comune (κοινόν τι); e la cosa di comune che prescelsero fu la materia. Nel che si discostarono da Aristotile per due versi; prima per aver accomunate le categorie, che quegli aveva lasciate indipendenti, ed irreducibili; secondamente, per aver data la preferenza alla potenza, dove Aristotile aveva nella distribuzione categorica tenuto d'occhio l'atto, ed esclusane del tutto la materia. Ma lasciamo le categorie degli Stoici, che non fanno parte del nostro disegno, e torniamo alle aristoteliche.

Plotino comincia dal commendare assai Aristotile di aver detto che l'essere non si debba pigliare sinonimicamente in tutte cose. Già si sa, che nel linguaggio aristotelico la sinonimia importava medesimezza di definizione, vale a dire riduzione delle cose sinonime sotto ad un genere comune. A Plotino, che nell'essere ammetteva non pure una pluralità, ma uno sminuzzamento, ed una diminuzione progressiva, non poteva non andare ai versi il pronunziato aristotelico. Ma questo pronunziato appunto guida il filosofo alessandrino nel processo della sua critica. Se v'ha degli esseri intelligibili, e degli altri sensibili, le dieci categorie appartengono ugualmente ad entrambi, o no? Ovvero appartengono tutte agli esseri sensibili, ed agli intelligibili alcune soltanto? E se alcune, quali sono desse? Nè ciò basta. Se tra i sensibili e gl'intelligibili si trovano alcuni generi di comune, bisogna che questi e quelli siano capaci di essere ridotti ad un medesimo genere. Adunque ad ogni distribuzione categorica fa mestieri che preceda questa ricerca: se, cioè, la sostanza sia sinonima ovvero omonima; se abbia comune solo il nome nelle due classi diverse, ovvero se convenga di nome e di definizione. Tutta questa ricerca preliminare è stata trascurata da Aristotile, come quegli che intendeva solo a distribuire i sensibili, e degl'intelligibili

non brigavasi più che tanto. L'osservazione di Plotino non manca certo di giustezza, perocchè essendosi ammessa la distinzione di sostanze intelligibili e di sensibili, non si ha buon fondamento di distribuire categoricamente queste soltanto, e di trascurare quelle altre. Se Aristotile avesse introdotto le categorie nell'atto puro, egli avrebbe ordinato a sistema il pensiero, come ordinò la sostanza sensibile; ma nol potè fare, non avendo visto nel pensiero puro altro che uniformità e medesimezza, mentre l'organamento categorico consiste tutto per lui nel movimento. Imperocchè sebbene quella che vi primeggia sia la forma, nondimeno ella vi è considerata in relazione con la materia; sicchè nell'atto puro non entrandovi per niente la materia, egli dovette escluderne eziandio l'ordinamento categorico. Anzi non pure n' escluse la materia, ma ogni qualsiasi pluralità, fosse anche di relazione, e lo ridusse tutto in un atto semplicissimo. Plotino, invece, che considerò il pensiero in sè come un processo anche lui, distinse, come vedremo, due classi di categorie, l'una per le cose sensibili, l'altra per le intelligibili. A capo di ognuna di queste due classi mise due diverse sostanze, una intelligibile, l'altra sensibile; non potendosi, a parer suo, allogare sotto ad un medesimo genere. Sicchè se da un lato egli si vantaggia sopra Aristotile per aver trasportato le categorie dal sensibile all'intelligibile, dall'altro egli scapita, in quanto, distaccando le une dalle altre, introduce un dissidio nocevole all'unità della scienza.

Un'altra osservazione fa Plotino su la sostanza, ed è, che chiamandosi con questo nome or la forma, or la materia, ed ora il tutt'insieme della materia e della forma, questa categoria rimane assai vaga. Ma a questa obbiezione si può rispondere, che la sostanza di cui parla propriamente Aristotile nelle categorie è veramente la forma, e che della materia non si fa ragione, se non in quanto ella si riferisce alla forma, e passando in atto diviene tale. Lo stesso si dica della difficoltà che concerne la distinzione di sostanza prima, e di sostanza seconda. Imperocchè quella ch'è sostanza davvero è l'individuo, o la sostanza prima; la specie si chiama sostanza, solo perchè si attua nell'individuo, e per esser

quasi l' individuo in potenza. Nelle categorie aristoteliche quel che prevale sempre è l' individuo, e nell' individuo tutto sta nella forma, dimodochè il genere e la specie vi entrano, in quanto sono attuate nell' individuo; e la materia vi ha luogo come potenza della forma, ed in quanto si attua in lei.

La nota precipua, che Aristotile assegna alla sostanza di accogliere in sè i contrari, e pur tuttavia di rimanere identica a sè, parve a Plotino non convenirle essenzialmente, potendosi dare sostanze tali, che non patiscano mutazione di sorta, e ne fanno fede le sostanze intelligibili. Ma Aristotile nel determinare la nozione di sostanza ha badato alla forma in relazione necessaria con la materia, sicchè la coesistenza dei contrari era in questo caso una condizione indispensabile; e la forma senza nessuna relazione alla materia non l' ha chiamata sostanza, sì veramente atto puro.

Tal' è la somma delle difficoltà accampate da Plotino contra la prima categoria aristotelica, e di tutte una parmi che sia la più grave e che le riassuma insieme, vale a dire la necessità di ridurre sotto alla distribuzione categorica non solo le sostanze sensibili, ma le intelligibili ancora. Con questa premessa è facile cavare tutt' i corollari che ne deduce Plotino. Della critica delle altre categorie diremo anche meno, perocchè il filosofo alessandrino si limita a rimproverarne l' indeterminatezza, e rare volte penetra più addentro. Solo nella categoria del fare egli allega tali considerazioni che valgono il pregio di essere discusse alla stesa per l' intima connessione che hanno con il principio del sistema aristotelico. Noi abbiamo osservato, nella esposizione delle categorie, che Aristotile non aveva annoverato il moto tra il loro numero; e detto che, a parer nostro, questa omissione fosse stata fatta appositamente, poichè tutte le categorie non erano, se non condizioni del moto, ed ordinate a lui, sicchè esso non poteva essere una categoria. Plotino intanto gli fa un carico di tale omissione, e più ancora di non aver ridotto le due categorie del fare e del patire sotto al medesimo genere di movimento, essendo entrambe il moto considerato sotto due aspetti. Ecco le sue parole. « La causa

che fa patire un essere, è ch' egli ha in sè quella specie di moto che si chiama alterazione, per la quale è modificato di una maniera qualsiasi. Fare, al contrario, è avere in sè un movimento assoluto che si trae da sè medesimo, ovvero un movimento che ha il suo termine in un altro essere, e la sua origine nell'essere che opera. Nei due casi v' ha moto: il divario che distingue l'azione dalla passione è, che l'azione, in quanto ch' è tale, è impassibile; dovechè la passione consiste nel ricevere una disposizione altra di quella nella quale dianzi si trovava, senza che colui che patisce riceva niente che concorra alla sua essenza, di tal maniera che quando un' essenza è generata, sia un altro essere che patisse. Di che risulta, che la medesima cosa è un' azione in un certo stato, ed una passione in un altro: così il moto medesimo sarà in un essere un' azione, perciocchè si considera sotto un certo punto di vista, ed in un altro sarà una passione, perciocchè esso è in tale disposizione. L' azione e la passione sembrano dunque essere due relativi, se si considera l'azione nel suo rapporto con la passione; poichè la medesima cosa è azione nell' uno e passione nell' altro; e se non si considera ciascuna delle due cose in sè stessa, ma soltanto in quello che fa ed in quello che patisce, quando l' uno muove e l' altro è mosso; ciascuno dei due termini implica allora due categorie: l' uno dà il moto, l' altro lo riceve; per conseguente v' ha trasmissione e recezione e perciò relazione. »[1]

Dal luogo citato si scorge come Plotino non abbia colto la vera natura del moto secondo Aristotile, e sebbene egli citi la definizione aristotelica che fa del moto un atto imperfetto, nondimeno egli non ha visto che tutta la imperfezione del moto sta nella sua natura, ch' è quella di passaggio dalla potenza all' atto. Il fare ed il patire, sotto questo aspetto, presuppongono il moto, ma non sono il moto. Similmente l' atto, ch' è il termine del fare, e si differenzia da esso, non potrebbe ridursi neppur lui al moto. Il moto non è una categoria per Aristotile, ma sì bene è il loro legame, ed il loro generatore occulto. La sostanza aristotelica

[1] Plotino, *Ennead.*, VI, lib. I.

non si fa palese, se non nel moto, nel quale estrinsecando il proprio contenuto, e la intima struttura che ha, si pone dinanzi alla intuizione che l'apprende. Plotino vorrebbe ridurre il moto ad una categoria come tutte le altre, senza addarsi che così leverebbe tutto l'organismo delle dieci categorie. La sua critica non tocca dunque, se non un punto fondamentale, ed è il difetto della distribuzione aristotelica ristretta alla sola sostanza sensibile. Platone nel Sofista aveva noverate le condizioni del pensare, e proposto quelli che Plotino chiama generi dell'essere intelligibile; Aristotile, invece, nelle Categorie ha svelato la struttura dell'individuo, e proposto gli altri generi che Plotino dice dell'essere sensibile. Il filosofo alessandrino con sincretismo assai lodevole in questo caso, e con accorgimento finissimo, indovina che sono gli uni e gli altri necessari alla compiuta classificazione dell'essere, e li ritiene entrambi nella distribuzione ch'egli adotta. Così i generi dell'essere di Plotino sono un rimpasto delle idee supreme di Platone, e delle categorie aristoteliche. Tocchiamo brevemente la costruzione ch'ei ne fa. L'intelligenza pensa, ed ecco il moto; ma ella pensa ciò ch'è in sè, vale a dire l'essere. L'essere è il termine dove riesce il pensiero, ed ecco la stabilità. Nel distinguere cotesti tre generi però, bisogna che sia ancora la differenza; e poichè, sebbene distinti, eglino coesistono insieme, perciò la differenza non va scompagnata dalla identità. Così il moto, l'essere, la stabilità, la differenza e l'identità sono i generi dell'essere intelligibile per Plotino; e chiunque ricorderà il contenuto del Sofista di Platone, non durerà fatica a riconoscerli per li stessi; nè già Plotino dissimula la somiglianza che vi corre.[1] Se non che, dove Pla-

[1] Noi stimiamo utile arrecare la deduzione che Plotino fa di siffatti generi, ricavandoli dall'atto del pensare, col disegno di avvalorare quanto dicemmo, a proposito di cotesta deduzione nell'esporre il Sofista.

« Nous admettrons donc ces trois genres (l'Être, le Mouvement, la Stabilité) » parce que l'Intelligence pense chacun d'eux séparément. En les pensant, elle » les pose; et dès qu'elle les pense, ils existent. En effet, si les choses dont » l'existence suppose la matière n'ont pas leur existence dans l'Intelligence (si- » non elles seraient immatérielles), tout au contraire, pour les choses imma- » térielles, être pensées, c'est exister. Contemple donc l'Intelligence pure, appli-

tone non aveva svelato il legame che stringeva quei generi con l'atto primitivo del pensare, Plotino s'ingegna di rilevarlo con molta accuratezza, e se non fosse che in luogo di esaminare per bene l'intelligenza nell'uomo, ei si compiace di parlare di un' Intelligenza fantastica, la sua critica forse lascerebbe, per questo verso, poco da desiderare.

» ques-y ton regard intérieur au lieu de la chercher avec les yeux du corps: » alors tu vois en elle le foyer de l'essenee, où brille une lumière vigilante; tu » vois comme les êtres snbsistent en elle unis et divisés; tu vois en elle la vie » permanente, la pensée qui s'applique non à l'avenir, mais au présent, qui le » possède toujours, qui enfin pense ce qui lui est intime et non ce qui lui est » extérieur. L'Intelligence pense, voilà l'*acte* et le *mouvement*, elle pense ce » qui est en elle, voilà l'*essence* et l'*être*: car, en tant qu'existant, l'Intelligence » pense, elle se pense comme existant, et l'objet auquel elle applique sa pensée » existe également. L'acte de l'Intelligence sur elle-même n'est pas l'Essence; » mais l'objet auquel il se rapporte, le principe dont il provient, c'est l'Être. » L'Être est en effet l'objet de l'intuition, l'intuition même; celle-ci ne possède l'exis» tence que parce qu'elle part de l'Être, et qu'elle se rapporte à lui. Or, comme » l'Être est en acte et non en puissance, il réunit les deux termes (l'existence et » l'intuition, l'objet et le sujet) et, sans les séparer il fait que l'intuition soit lui» même, que lui-même soit l'intuition. Fondement inébranlable de toutes choses, » soutien de leur existence, l'Être ne tient ce qu'il possède de rien d'étranger; » il l'a de lui et en lui. Il est à la fois le terme auquel aboutit la pensée, parce » qu'il est la stabilité qui n'a pas eu de commencement, et le principe dont la » pensée est née parce qu'il est la stabilité qui n'est point née: car le Mouvement » ne peut ni naître du mouvement ni aboutir au mouvement. L'*idée* (ἰδέα) » aussi appartient au genre de la stabilité, parce qu'elle est le terme auquel aboutit » l'Intelligence; mais l'acte intellectuel par leqnel elle est pensée constitue le » Mouvement. Ainsi toutes ces choses ne font qu'un, et le Mouvement, la stabilité, » les choses qui existent dans tous les êtres, constituent des genres. Chacun des » êtres postérieurs à ces genres est à son tour aussi *être, stabilité, mouvement*.

» Quand on voit ces trois choses en jetant un regard sur la nature de l'Être, » quand on contemple l'Être par l'être qu'on a en soi, et les autres genres, le » mouvement et la stabilité, par le mouvement et la stabilité qu'on a aussi en » soi et qu'on met en harmonie avec ces intelligibles; quand, unissant, confon» dant, mêlant les trois genres, on ne les discerne plus, et que, peu après, on » les divise, on les démêle, on les distingue, qu'on voit ainsi l'Être, le Mouvement, » la Stabilité, trois choses dont chacune existe à part: n'arrive-t-il pas alors que, » d'un coté, on les regarde comme *différentes*, qu'on les discerne par leur *diffé» rence*, qu'on reconnait la *différence* dans l'Être en posant trois choses dont » chacune existe à part; et que, d'un autre côté, si on les considère dans leur re» lation avec l'unité et dans l'unité, si on les ramène toutes à être une chose *une* » et *identique*, on voit l'*identité* naître, disons mieux, exister? Il est donc » nécessaire d'ajouter aux trois genres déjà reconnus, l'*identité* et la *différence*, » on bien le *même* et l'*autre* (ταὐτόν θάτερον), deux genres nouveaux qui » joints aux trois autres font en tout cinq genres pour toutes choses. » — Plotin, *Sixiem. Ennead.*, liv. deux. traduit. par Boulliet, tome III.

Digitized by Google

Pel mondo sensibile egli adotta altri cinque generi, i quali sono quelli di Aristotile ridotti, come si può vedere, conformemente alla critica che ne aveva fatta antecedentemente. Questi generi sono la sostanza, la relazione, la quantità, la qualità ed il moto. Così il dove, il quando sono ridotti alla relazione; l'abitudine alla qualità, il fare ed il patire al moto. Dei suoi cinque generi da ultimo propone un'ultima riduzione, che concluderebbe tutte le categorie delle cose sensibili in due sole, nella sostanza e nella relazione. Ben inteso però, che la sostanza sensibile non sia la medesima della sostanza intelligibile, perocchè l'una tiene il primo grado nella gerarchia dell'essere, e l'altra per contrario l'ultimo.

La critica di Plotino si aggira adunque tanto intorno al fondamento delle categorie aristoteliche, quanto intorno alla loro ulteriore riduzione. Egli assegna due sostanze differenti come principio di due differenti ordini di esseri, e con questo crede rimediare alla omissione di Aristotile; senza avvedersi, che camminando di questo passo i due mondi rimanevano tanto discosti, da non potersi più ricongiungere per nessun legame. Le categorie del sensibile debbono essere le stesse dell'intelligibile, altrimenti nè dell'uno nè dell'altro è più possibile una vera conoscenza. Ma di ciò si dirà appresso. Per quello poi che concerne la riduzione numerica, se arbitraria e non dedotta era la distribuzione aristotelica, altrettale rimane l'alessandrina, la quale muovendo da quella, e riducendo ciò che vi scorge di ulteriormente riducibile, piuttosto che d'una deduzione scientifica ha la sembianza di una riduzione di conto.

La critica di Plotino, non ostante le nuove difficoltà che adduceva nel mentre si studiava di scogliere le antiche, è pur sempre degna di considerazione per aver la prima sottoposta alla gerarchia categorica con la sostanza sensibile anco l'intelligenza, e per aver dichiarata possibile, dietro la guida di Platone, la costruzione scientifica della ragione. Dopo lui niuno, che io sappia, entrò in questa via, la quale avrebbe di lungo tratto abbreviato il cammino verso la scoverta della vera Logica. Imperocchè la Logica come giustamente intra-

vide Sant' Agostino è la scienza, in cui la ragione dimostra e svela che cosa sia ella stessa, ove tenda, e qual valore abbia.[1] Ma, durante tutto il medio evo, più che al contenuto razionale badossi alle forme logiche, onde si generarono formole vuote, e la scienza, nonchè progredire, camminò a ritroso. Un solo io tengo che si debba segnalare tra i filosofi di quel tempo, il quale abbia trattato la quistione delle categorie con accortezza, fatta ragione dell'epoca, sufficientemente commendevole; ed è Scoto Erigena, che probabilmente più avrebbe dato nel segno, se oltre all'essere filosofo non l'avesse pretesa a teologo. Egli, difatti, riconobbe che le categorie si dicono tanto degl' intelligibili come dei sensibili, ed in ciò raccolse l'eredità alessandrina; ma dove Plotino aveva staccato gli uni dagli altri, egli si fece ancora più avanti, ed accomunolli nell' unità della natura. Prima però d'incentrarli in questa ultima unità ei raccolse le dieci categorie aristoteliche in due generi superiori, cioè nello stato e nel moto; dimodochè tutta la dottrina su le categorie dell' Erigena si assomma in questi pronunziati. Tutte cose create, intelligibili o sensibili che siano, si riducono sotto alle categorie, le quali sono dieci, appunto come le noverò e descrisse Aristotile. Le dieci si radunano sotto a due generi superiori, vale a dire la sostanza, la quantità, il sito ed il luogo sotto alla categoria di stato; le sei rimanenti sotto al moto. Lo stato ed il moto in fine si raccolgono nell' Universo.[2]

Il concetto della Natura secondo lui era generalissimo e comprendeva tanto le cose che sono, come quelle che non sono; e poichè di tutte cose questa era la divisione maggiore che si potesse fare, perciò la natura, secondo lui, abbrac-

[1] *De Ordine*, II, 13.

[2] « Ut seias plane decem genera praedieta aliis duobus superioribus generalioribusque comprehendi, motu scilicet atque statu, quae iterum generalissimo colliguntur genere, quod a Graecis τὸ πᾶν, a nostris vero Universitas appellari consuevit. D. Hoc valde libet, propter eos qui putant, in natura rerum nullum genus generalius precedere decem praedicta genera, quae ab Aristotele et inventa et nominata sunt, posse reperiri. » Scot. Erig., *De Divisione Naturae*, lib. I., 24

ciava tutto.[1] Egli però, per ampio che trovasse il concetto della natura non seppe arrestarvisi, e fece bene; ma a spiccarsi a più alto volo mancògli la lena, e spiegò, o credette di spiegarsi le cose superiori a lei con la rivelazione; nel che aiutossi non poco col libro dei nomi divini, ch'ei voltò dalla lingua greca nella latina. Così, nel mentre si era scostato dalla separazione introdotta da Plotino tra le cose intelligibili e le sensibili; nel mentre le aveva ridotte entrambe sotto al genere universalissimo della Natura contro il divisamento di Aristotile che le volea irreducibili, egli gittossi ad un tratto in una nuova separazione attinta alle fonti teologiche. Pervenuti che siamo alla Teologia, ei disse, cioè alla investigazione della divina essenza, ogni virtù delle categorie si estingue; perocchè elle hanno valore per le fatture di Dio, e per li loro movimenti, ma nella essenza divina ogni loro efficacia vien meno. E nel mentre la categoria di relazione gli fa balenare un modo di collegare quella essenza oltreintelligibile con le sue fatture intendevoli, ei, fermo nel suo proposito di volerla tenere appartata, chiude gli occhi e si trova di propria volontà nel buio. Voglio notare questa specie di combattimento che ingaggiano in lui, da una parte la ragione che vorrebbe spiare in quella essenza arcana che le si contende a viva forza, e dall'altra la tradizione che la tiene attanagliata ad ogni costo; ed adduco tradotte le sue medesime parole. « La ragione della relazione non riluce sì manifestamente, come appaiono le definizioni delle altre categorie; perocchè sembra che cotesta sola categoria si predichi quasi in proprio di Dio. »[2] Alle quali tosto soggiunge, che se si dicesse propriamente di Dio, tutto quel gran ragionare che aveva fatto rimarrebbe privo di effetto. E per paura di non vedere vacillare tutta la sua teorica sostiene che la relazione in Dio sia tutt'altra cosa, che nelle creature; che la paternità nell'uno provenga dalla fecondità della natura, nell'altro dal vizio, ed altre

[1] «.... primam summamque divisionem esse, in ea quae sunt, et in ea quae » non sunt; horum omnium generale vocabulum occurrit, quod graece φύσις, » latine vero Natura vocatur. » Id., op. cit., lib. I. in init.

[2] Scot. Erig., op. cit., lib. I., 18.

cose di simil tenore. Noi trovandoci qui fuor di proposito, rimettiamo tal controversia di relazioni sovrannaturali a chi si appartengono, e notiamo che a Scoto Erigena era balenata la grande importanza di questa categoria, ch'era sfuggita da Aristotile quando la chiamava un rimettiticcio dell'essere, e non ne faceva tutto quel conto ch'ella meritava. Lasciando dall'un dei lati l'elemento teologico, la critica di Scoto Erigena segna un gran passo nella storia delle categorie sì per la riduzione che fa di tutte quante nell'unità dell'Universo, e sì ancora per avere scorto nella Natura l'essere ed il non-essere adunati insieme in una fecondissima unità.

La spiegazione di questa unità, ch'ei chiamò Natura, merita bene che noi vi ci fermassimo alquanto. Ella è, secondo Scoto Erigena, l'attuazione di Dio sotto quattro forme, o differenze e specie, com'ei le chiama: la prima creatrice ed increata; la seconda, creata e creatrice insieme; la terza, creata ma senza ch'ella crei; la quarta, nè creatrice nè creata. Questi quattro passaggi avvengono così. L'essere assoluto, o la unità sostanziale si chiama Dio. Non rimanendo ei però allo stato potenziale, si manifesta conforme alle leggi che gli sono proprie; e per siffatta manifestazione piglia la prima forma, e diviene natura increata e creatrice. Ma questa forma è Dio medesimo, è lui, non più in potenza, ma in atto. Ora Dio, sotto questa forma, è principio, mezzo e fine di tutte cose; perchè elle vengono da lui, sono in lui, ed a lui tendono mediante il movimento. Iddio, così, corre per tutti gli esseri, ed in congruenza di questa significazione, ei fa derivare il Θεός dal verbo θεῶ, correre. Questa prima forma genera la seconda, ch'è insieme creata e creatrice, e comprende il Verbo, le cause seconde, gli universali ed il mondo archetipo. La terza forma, ch'è creata e non crea, è l'universo sensibile, il quale esistendo nel tempo avrà fine. Se non che, esso finirà con una trasformazione, per la quale le cause seconde saranno assorbite da capo nella unità. In tal guisa la natura rientrerà nel riposo, e piglierà l'ultima forma nella quale nè crea più, nè viene creata. Tal'è la somma di tutto il sistema dell'Erigena, che vissuto nel nono secolo nella corte barbara

di Carlo il Calvo ha saputo essere il precursore di Bruno, di Vanini e di Spinosa, e che, secondo il giudicio non parziale dell'Haureau, ne presenta una figura grande degna di ispirare maraviglia e reverenza.[1] La qual maraviglia crescerà ancora di più, se, non pure di Bruno e di Spinosa, ma di Cartesio e di Kant si mostra qualche fiata precursore, ed indovino. Certo il nono secolo non era il decimottavo, nè i tempi erano abbastanza maturi alla rivoluzione Kantiana, perciò l'Erigena non potè fermarsi seriamente sopra un problema che gli si presentò sotto la forma modestissima di un esempio, ma che per la precisione con cui è formolato vale il pregio di essere riferito, tanto più che ci servirà a passare dalla sua unificazione all'altra più pregevole di Kant.

Scoto Erigena dopo aver distinto in tutte le creature, si corporali come incorporee, queste tre cose, l'essenza, la potenza, e l'operazione naturale, applica tal distinzione all'intendere, e mostra che in questa sola parola *intendo*, ci siano tre cose inseparabili. Ci è l'essere, il potere e l'atto. Imperocchè, ei dice, se io non fossi, non intenderei; nè intenderei, se fossi privo della potenza d'intendere; nè quella potenza in me tace, ma prorompe nella operazione dell'intendere.[2] Ora ecco il problema dell'essere, e quello del poter essere trasportato all'atto dell'intendere; ecco antiveduto alla lontana il famoso *cogito* di Cartesio, e l'unità

[1] *De la Philos. scolastiq.*, par B. Haureau, tom. I, pag. 112.

[2] « Haec enim tria in omni creatura sive corporea, sive incorporea, ut » ipse certissimis argumentationibus docet, incorruptibilia sunt et inseparabilia, » *οὐσία*, ut saepe diximus, *δύναμις*, *ἐνέργεια*, hoc est essentia, virtus, ope- » ratio naturalis. — Disc. Horum trium exemplum posco — Magister — Dum » ergo dico: *intelligo me esse*, nonne in hoc uno verbo quod est *intelligo* tria » significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et » intelligere me esse demonstro. Nonne vides verbo uno meam *ουσίαν*, meam- » que virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem, neque » intelligerem si virtute intelligentiæ carerem; nec illa virtus in me silet, sed in » operationem intelligendi prorumpit. » Scot Erig. De Divis. Natnr. lib. 1, 50. L'Hauréau nell'opera testè citata, dopo aver fatto vedere questo medesimo argomento riprodotto tale quale da Enrico d'Auxerre, soggiunge. « Rien ne manque, » en effet, à cette démonstration de l'existence par la pensée; et Descartes, il faut » le reconnaitre, ne l'a pas donnée en des termes plus rigoureux, plus énergi- » ques, plus concluants. » — Op. cit., pag. 132.

delle Categorie sostituita dopo nove secoli da Kant alla natura del filosofo irlandese.

Dopo Scoto Erigena ed Abelardo, come fu osservato ancora dal Remusat,[1] la grave quistione delle categorie fu trattata assai leggermente, ed invece di studiarsi il loro intreccio e la loro provenienza, si battagliò lungo tempo sul valore degli Universali, che furon la vera palestra dove la Scolastica consumò le sue forze. Con Kant la ricerca si rimise in onore, e pigliò proporzioni più grandi, e fondamento ben più solido di quello che avesse avuto per lo innanzi. Il filosofo di Konisberga comincia dal dichiarare, che il disegno di Aristotile nel ricercare i concetti fondamentali, era degno di un tanto uomo; e ch'egli nel ripigliare la medesima investigazione ha in animo lo stesso fine. Così egli salta di un tratto da Aristotile ai tempi suoi, nè si dà un pensiero al mondo dei tentativi intermedi, e forse gli parve che non ne valessero il pregio. Una cosa però sembra da revocarsi in dubbio, ed è se Aristotile avesse avuto per l'appunto lo stesso fine di Kant, e se la distribuzione del filosofo greco mirasse a far una ricerca dei concetti fondamentali. Dalla natura delle categorie aristoteliche pare invece, che le sue categorie non fossero punto concetti, e ch'egli invece di partire dall'attività dello spirito, come fece dipoi Kant, movesse dalla analisi della sostanza sensibile; perciò la critica Kantiana per una gran parte non colpisce al segno. Così, a mo'd'esempio, quando il filosofo tedesco accagiona lo Stagirita di avere mescolato nella sua classificazione categorica alcuni modi della sensibilità pura, come il quando, il dove, il sito, e di più un modo empirico, il moto; ei presuppone che Aristotile tenesse d'occhio i concetti al par di lui, e lo chiama in colpa di quel che Aristotile neppure per ombra pensava. Non so poi come Kant abbia affermato che Aristotile avesse intruso tra le categorie il moto, quando questo non si riscontra nel novero delle dieci categorie, ma solo nei postpredicamenti soggiunti da Aristotile al suo trattato delle Categorie, e proprio nell'Ipoteoria. Nella quale

[1] Remusat, *Abélard*, tomo I, pag. 380.

soggiunta sono spiegate alcune espressioni usate nella teorica delle Categorie, cioè, l'opposizione, la priorità, la simultaneità, il movimento, non già esposte nuove categorie trovate di poi, secondochè afferma Kant. Sicchè delle osservazioni Kantiane ne regge una sola, quella cioè che si riferisce alla mancanza di deduzione. Aristotile, al dir di Kant, non era partito da nessun principio, ma aveva raccolto le categorie così, come se gli erano presentate alla mente. E forse neanche codesto appunto è del tutto esatto, avendo noi di sopra mostrato, che sebbene Aristotile non avesse usato un rigore deduttivo, nè connesso le sue categorie le une con le altre, nondimeno un principio ei lo aveva avuto nel distribuirle, ed era la natura della sostanza sensibile, come ben avvertì Plotino.

La critica vera e soda delle categorie che abbia proposta Kant sta nell'opera sua medesima, dove lasciando stare il mondo esteriore, e chiuso nel pensiero osa porre mano a farne la costruzione a priori. Il principio dal quale partì è l'attività dello spirito, il metodo che seguì, la riduzione del vario all'uno. Il vario è dato nella intuizione, l'uno trovasi nel concetto puro, o nella categoria. Se non che, anche l'intuizione, in quanto ha una materia ed una forma, ha una varietà ed un'unità propria. In essa il vario empirico viene raccolto sotto l'unità del tempo e dello spazio, che sono le due forme della intuizione. Ma il tempo e lo spazio, che verso il vario empirico fanno l'ufficio di unità raccoglitrice, essendo alla lor volta varii, si riferiscono ad un'unità superiore, ch'è il concetto puro o la categoria. Perciò nel linguaggio Kantiano, nel mentre il tempo e lo spazio si dicono forme della intuizione, hanno pure il nome di intuizioni a priori, atteso la varietà intrinseca di queste forme. Sopra l'unificazione fatta dalle forme di spazio e di tempo ci è l'unificazione categorica. La categoria è unità superiore alle unità del tempo, e dello spazio, poichè in mentre queste essendo une, non cessano però di essere varie; quella, al contrario è una, senza esser punto varia. Sicchè l'unificazione cominciata nella riduzione della varietà empirica sotto alle forme dello spazio e del tempo, si assolve nella

unificazione categorica. Se non che, la categoria essendo un predicato possibile, e come tale potendo accogliere qualunque varietà, si mostra opposta a lei; e questa opposizione fa sì, che la unificazione non si possa dire perfettamente compiuta. Kant si arresta alla opposizione della categoria e della varietà ridotta sotto di lei, e dopo vedremo quale altro filosofo abbia ripigliato il problema da questo punto, dove quegli si era fermato. Intanto voltiamoci ad un' altra ricerca, a vedere cioè da qual principio Kant avesse fatto scaturire tanto la prima unificazione, come la seconda; voglio dire tanto l'intuizione, quanto il giudizio. Ora la facoltà, a cui egli attribuisce la prima è l'immaginazione; la facoltà a cui attribuisce la seconda è l'intelletto: ed il còmpito dell' una è, secondo Kant, perfettamente identico al còmpito dell' altro. « La funzione, egli dice, che dà unità alle differenti rappresentazioni di un *giudizio*, è la stessa che la dà eziandio alla semplice sintesi delle differenti rappresentazioni in *una sola intuizione*; e questa unità, intesa in un senso generale, si chiama concetto puro dell' intendimento. »[1]

Secondo Kant adunque la varietà empirica si raduna sotto alle forme di spazio e di tempo. Queste forme, unificatrici per rispetto alle varietà empirica, sono moltiplici e varie in sè stesse, e lasciano luogo ad una ulteriore unificazione, la quale si compisce riducendo l'oggetto della intuizione pura, o della categoria. La facoltà che opera la prima riduzione è l'immaginazione, quella che fa la seconda è l'intelletto. Ma coteste due facoltà avendo obbietti disformi bisogna che comunichino in una terza che le contiene entrambe, e ch' è la loro unità originaria. Questa terza facoltà è per lo appunto la immaginazione trascendentale, e l'atto in cui si conciliano la intuizione e la categoria è il giudizio sintetico a priori.

Mostrato così, che cosa sia per Kant la categoria, vediamo come abbia fatto a determinarne il numero. Sul qual proposito egli dice, esservi per lo appunto tanti concetti puri dell' intelletto, ossia tante categorie, che si rapportano

[1] *Critica della Ragion pura*, Logica trascendentale, sez. III.

a priori all'oggetto della intuizione in generale, quante v'ha di funzioni logiche in tutt'i giudizi possibili. « Imperocchè l'intendimento è compiutamente esaurito, ed ogni sua facoltà perfettamente riconosciuta e misurata per queste funzioni. »[1] Ora i giudizi, secondo Kant, si possono considerare sotto quattro aspetti, che sono la quantità, la qualità, la relazione e la modalità. Nella quantità si risguarda il soggetto del giudizio, e perciò esso è o individuale, o particolare, o generale; e similmente le categorie che se ne ricavano sono l'unità, la pluralità e la totalità. Nella qualità si pon mente all'attributo, ed i giudizi, secondo questo aspetto, sono o affermativi, o negativi, o limitativi; e le categorie corrispondenti l'affermazione, la negazione e la limitazione. Nella relazione si esprime il legame tra il soggetto e l'attributo; perciò i giudizi si distinguono in categorici, ipotetici, e disgiuntivi, e le categorie indi ricavate, sono sostanza, causa, e reciprocità di azione. Finalmente la modalità guarda al rapporto che ha il giudizio con lo spirito che lo porta, e dà luogo a tre forme di giudizi, ai problematici, agli assertori ed agli apodittici; e per conseguenza alle tre categorie di possibilità, di esistenza e di necessità.

In siffatta guisa Kant trova le sue dodici categorie. Dove è da considerare, ch'esse per lui non sono altro che funzioni dell'attività dello spirito, secondochè le abbiamo viste chiamare di sopra. La qual cosa è necessaria ad essere rilevata, perchè parecchi tengono le categorie Kantiane per qualcosa di astratto, o come dice il Sant-Hilaire, come forme dello spirito, in cui debbono inquadrarsi le cose per divenire intelligibili. E certamente altra cosa è forma, ed altra funzione: quella è qualcosa di morto e d'infecondo, e questa per contrario è tutta vita e fecondità. Anzi il lato più originale di questa teorica Kantiana è quello di aver risguardato le categorie come funzioni. Sul qual proposito mi piace riferire quel che dice il professor Spaventa con la sua consueta profondità. « Il merito di Kant non è, come si crede ordinariamente, di aver detto: ci sono delle determinazioni

[1] Kant, *Critica della Ragion pura*, loc. cit.

indipendenti dall' esperienza o *a priori*; questo pensiero ci era da un pezzo prima di lui. Il suo merito è di avere assegnato il concetto di queste forme, considerandole come *modi*, *funzioni* o *attività* dell' unità sintetica originaria, cioè d'una forma unica superiore. E questa forma non è perfettamente vuota, o, se può dirsi così, assolutamente *semplice*, ma è essenzialmente *triplicità*, senza cessare per questo di essere semplice; cioè è *organica e produttiva*. Triplicità e unità sintetica originaria sono la stessa cosa; e lo spirito non sarebbe *attivo* senza di essa. »[1]

L'aver Kant risguardata la categoria come funzione dell'attività dello spirito è chiaro indizio, ch' egli abbia avuto volto il pensiero alla deduzione delle categorie. Imperocchè dopo visto, che tutte le categorie sono funzioni e modi di una medesima attività, che n'è l' unità originaria, sarebbe stato naturalissimo il domandare: come questa unità si moltiplica da sè stessa, e perchè si determina in cotesti modi, e non in più, nè in meno? Così invece di raccogliere le categorie dai giudizi, egli le avrebbe dedotte dalla necessità medesima di quell' attività determinantesi. Ma Kant non fece così, ed egli tenne, sottosopra, lo stesso metodo di Aristotile, salvo il divario fondamentale del loro principio. Aristotile presuppose il moto, ch' è la *funzione* della sostanza sensibile, e da questo dato ricavò la struttura intima di lei, e così con tal criterio ordinò le sue categorie. Kant similmente presuppose il giudizio, ch'è la *funzione* della spontaneità dello spirito, e di là ricavò ciò ch' egli chiama la tavola genealogica dell' intelletto. « Questa divisione, egli dice, è sistematicamente uscita da un principio comune, cioè dalla facoltà di *giudicare*, ch' è la medesima cosa della facoltà di pensare. Essa non proviene da una ricerca fortuita e disordinata dei concetti puri, dei quali l' esatta enumerazione non può mai esser certa per questo processo, poichè allora tal' enumerazione non è conchiusa, se non per induzione, senza badare che, a far così, non si scorge mai, per qual ragione giusto le idee che si trovano, e non altre siano

[1] *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, per B. Spaventa, pag. 41.

inerenti all'intelletto puro. »[1] E nel dir così, Kant pensava ad Aristotile, perchè difatti subito dopo seguono gli appunti ch'ei muove alla distribuzione del filosofo greco da noi di sopra menzionati. Se non che, per quanto diritta e profonda è l'indicazione del metodo che Kant prescrive, tanto più manchevole riesce l'applicazione che ne fa. È vero, che le categorie vogliono essere dedotte per filo di logica da un principio comune, altrimenti la loro necessità vien meno; ma nè le categorie di Kant sono dedotte, nè il principio che si pone a capo di esse, è altro che un presupposto. La deduzione consisterebbe a far vedere come da una categoria si generi l'altra, ed il nesso che le stringe tutte insieme, e le ordina a sistema compiuto. Ora questo manca nelle categorie Kantiane. In qualche luogo accenna veramente che da due categorie nasca la terza, dall'unità e dalla pluralità per esempio la totalità, ma non fa vedere nè il come nè il perchè di questa generazione. Onde a ragione dice il professore Spaventa « che il vero difetto di Kant è di aver numerato semplicemente le categorie, raccogliendole dalla logica comune, senza dedurle l'una dall'altra e da un principio o forma suprema, cioè dalla stessa unità sintetica originaria. Se le categorie sono funzioni determinate (particolari) di questa unità (che è l'universale), come nascono da essa? La quistione è: come l'universale determina in sè stesso e per se stesso il particolare? E dall'altro lato se la totalità, per esempio, è l'unità della unità e della pluralità, come va questa generazione? Tal è il problema della scienza. »[2]

A risolvere questo problema bisogna innanzi tutto trovare il vero universale, affinchè indi si possano cavare tutte le determinazioni particolari. Ora la facoltà di giudicare scelta da Kant come principio delle categorie è una forma particolare dell'attività dello spirito, e perciò non comprende, nè può comprendere tutte le sue manifestazioni. E che nol possa, si scorge dal modo come si vede impacciato Kant nel dover appaiare le categorie con gli elementi estranei porti dalla ricettività. Ora un universale, il quale per determi-

[1] Kant, *Critica della Ragion pura*, loc. cit.
[2] *La filosofia di Kant etc.*, per B. Spaventa. pag. 42.

narsi aspetta di essere mosso e determinato dal difuori, non è veramente tale. Egli dee, per servirmi di una similitudine del Giordani, della propria sustanza vestire sè stesso, come dalle sue viscere trae donde ricoprirsi quell'animaletto industrioso, che prepara i manti ai re, e gli abbigliamenti alle belle. Ammesso due facoltà opposte nello spirito, la ricettività e la spontaneità, e posto che l'una sia cieca senza l'altra, come l'altra vuota senza l'una; non dee conseguitarne per forza, che nessuna di esse possa bastare a sè stessa, e perciò che nessuno sia il vero universale primitivo ed originario? La ricettività nol potrebbe essere per difetto di forma; la spontaneità, per contrario, per manco di contenuto. Imperocchè il vero universale dee avere in sè la propria forma ed il proprio contenuto.

Kant adunque si vantaggia da Aristotile, in quanto riconosce la necessità della deduzione categorica che quegli aveva risolutamente impugnato. Nè solo per la deduzione, ma per l'unità del principio comune a tutte le categorie, che da Aristotile era stata ridotta a sola unità analogica. Ma Kant nè fece vera deduzione, nè scovri il vero principio comune. Inoltre egli ricadde nella induzione aristotelica, che aveva prima biasimato, perchè le categorie Kantiane sono veramente raccolte induttivamente, come le aristoteliche; e la funzione del giudicare valse di criterio, anzichè di principio a Kant, come la funzione del moto era valsa ad Aristotile. Dico che non valse di principio, perchè non é tale tutto ciò che non è provato necessario. Onde come Aristotile, invece di cogliere il moto con l'intuizione sperimentale, doveva prima domandare a sè stesso: com'è possibile il moto? Così Kant prima di prendere i giudizî belli e fatti nella coscienza, doveva chiedersi: com'è possibile il giudicare? Ma nè Aristotile salì alle origini del moto, nè Kant a quelle del giudizio; ed invece, il primo, supposto il moto, ne dedusse la esistenza della materia e della forma nella sostanza; il secondo, supposto il giudizio, ne dedusse la materia e la forma nella conoscenza. Entrambi badarono al risultato, e l'unità originaria affatto trascurarono.

Il pregio di Aristotile sta nell'aver iniziata la ricerca

delle categorie, quello di Kant di averle ritirate dal mondo esterno al pensiero. E sebbene il pensiero non fosse stato squadrato da Kant per tutt' i versi, nondimeno egli lasciava in retaggio alla filosofia avvenire due principî, che dovevano compiere questa importantissima ricerca, vale a dire: trovare un principio comune per tutte le categorie; e servirsi, per la loro costruzione, del processo deduttivo. Nell'altro capitolo vedremo come la speculazione dopo di lui abbia risoluto il problema, tesoreggiando largamente l' eredità Kantiana.

CAPITOLO DECIMOSECONDO.

CATEGORIE NELLA FILOSOFIA MODERNA.

—

Ripigliando il corso che ha fatto la quistione risguardante le origini della scienza, e noverando i passi finora segnati nel lungo cammino, noi crediamo di poter assommare così tutto quanto il processo da noi descritto. L'idea platonica fu il risultato di tutta la filosofia antesocratica, fu la via di mezzo tra l'Eleatismo ed il Ionismo, fu il sollevamento del numero pitagorico ad una determinazione più speculativa. L'uno e il molti, l'identità e la differenza, paruti lungo tempo insociabili, si raunarono insieme nell'idea. Squadrare l'idea per tutt'i versi, tentare la deduzione di una dall'altra, finchè si pervenisse alla prima e non ipotetica, far capitale della mutua loro relazione, parve a Platone tutto il magistero dialettico, e lo scioglimento finale del problema della scienza. E sarebbe stato difatti, s'egli non avesse fatto sosta a mezza via. Ma, non colta la vera natura della materia, ei si trovò ingombrato il cammino, ed in mille guise si affaticò a sgombrarselo, nè mai vi riuscì; chè quell'ostacolo resisteva a tutti i suoi sforzi, e li lasciava impotenti a rintuzzarlo. Venne Aristotile, e visto che Platone non era potuto discendere con la Dialettica sino all'individuo, recise il nodo, in vece di scioglierlo, come in altra occasione facea il suo regale discepolo. Mosse a dirittura dall'individuo, presupponendo il risultato dove Platone non era potuto arrivare; all'idea sostituì la categoria. Ma se l'idea

platonica mancava di vera differenza, la categoria aristotelica difettava di identità; perocchè l'essere su cui si fondavano le categorie non potea predicarsi, se non analogicamente in ciascuna. Così elle rimanevano puramente differenti, senza poter mai essere ridotte a vera unità. Dimodochè Platone mosso dall'identità non avea potuto trovare la differenza; Aristotile, per contrario, partendo dalla differenza non era potuto ascendere sino all'identità. A palliare il difetto del loro metodo, i due filosofi escogitarono una scappatoia, che a lungo andare doveva essere scoperta e sfatata. Platone adunque si valse del numero per aprirsi la via alla differenza vera, introducendo intanto la differenza quantitativa come preludio di quella di qualità, che non avea potuto trovare. Aristotile, similmente, ad occultare il difetto della vera unità, sostituì l'analogia, onde le idee e le categorie aspettavano di essere ricongiunte, e compiute le une con le altre.

Plotino, il primo, si accòrse che l'essere doveva risguardarsi in tutta la sua totalità, e che nè si poteva rifiutare la divisione per generi all'intelligibile, come aveva fatto Aristotile, nè al sensibile, come aveva fatto Platone. Egli si mise alla prova di distribuire l'essere intelligibile, e l'essere sensibile, e sarebbe stato il vero precursore dell'Hegel, se avesse indissolubilmente congiunto l'uno e l'altro, e non si fosse incaponito di risguardare come affatto dissomiglianti i due mondi, e di considerare il sensibile come un *ens deminutum*, e perciò incapace di essere accomunato con l'intelligibile. Qualcosa intanto egli fece, e la via della conciliazione era schiusa.

Scoto Erigena all'analogia aristotelica sostituì l'unità, alla sostanza la natura. Così, mentre lo Stagirita aveva disgregato il mondo in una moltitudine di atomi, o d'individui, i quali non avevano di comune altro che il nome di essere; il filosofo irlandese vide la loro unità concreta e reale, e la chiamò natura; ma di là dalla natura non seppe sollevarsi, per non aver saputo tesoreggiare quell'*intelligo*, e la triplicità che vi aveva intraveduto; ed inoltre per aver trascurato di scandagliare più profondamente la natura della

relazione, la cui efficacia gli era altresì balenata alla mente. Dopo di lui nulla di nuovo tentossi in questa ricerca, ed i Platonici del Medio evo furono la più parte mistici, come gli Aristotelici si cacciarono a capo fitto nel formalismo delle scuole. L'Aristotile di quei tempi rassomiglia tanto all'Aristotile greco, come l'Alambra al Partenone.

A sciogliere bene il problema delle Categorie, bisognava andar difilato allo scopo che da prima si era proposto la filosofia greca, vale a dire alla teorica della conoscenza. Nel conoscere convergevano insieme l'idea platonica, e la sostanza aristotelica; l'uno e i molti, l'identità e la differenza vi si trovano necessariamente fusi e contemperati. Ricorrere perciò all'attività dello spirito che pensa, parve a Kant il solo spediente di sciogliere il difficile problema. Con l'aver ritirato la quistione dal mondo esterno all'interno, egli avea sorpassato il mondo greco, ed usato a bene tutt'i tentativi posteriori. Nel mentre, difatti, il mondo greco aveva considerato l'obbietto conoscibile come qualcosa di esterno, al problema della scienza, quasi senza accorgersene, aveva dovuto sostituire il problema dell'essere. L'idea di Platone, sebbene paia pensiero, in fondo è essere, perchè egli, sia che la presenti come esterna allo spirito, o come condizione della sua natura, non si allontana mai dalla veduta di esteriorità, nè mai perviene a considerarla come funzione. Aristotile similmente facendo che il pensiero entri dal di fuora nel mondo, sciupa la bella teorica dell'anima, e non sa cavarne quel profitto che avrebbe potuto. Con l'atto puro sopra del mondo e fuori del mondo egli guasta tutto l'intreccio del suo sistema.

L'idea platonica e la sostanza aristotelica, mancando entrambe di efficacia unitiva, nè potendo penetrare l'una nell'altra, rendevano impossibile la loro unificazione. Kant colse il vero punto, dove l'idea è sostanza, e la sostanza idea; e la categoria Kantiana, essendo funzione dello spirito, è la verità della idea platonica e della categoria aristotelica. Kant, inoltre, avendo fatte le categorie comuni all'attività conoscitrice ed agli obbietti conosciuti, in quanto che quella pone e determina questi, ha compiuto eziandio la soluzione

alessandrina, che voleva le categorie pei due mondi, intelligibile e sensibile. E finalmente, incentrandole tutte in un punto, egli ha sodisfatto all'altra condizione messa in luce da Scoto Erigena, vale a dire all'unità del loro fondamento. Se non che, all'unità della Natura proposta dal filosofo irlandese, egli ha sostituito un'unità più vasta, l'unità dello spirito pensante. Kant ha veramente sviscerato la triplicità dell'intendere, che balenò come lampo fuggitivo allo sguardo di Scoto. Con richiamare il problema delle categorie dai generi dell'essere alle funzioni del conoscere, Kant l'ha oltremisura aggrandito, perocchè il conoscere è assai più dell'essere; n'è il compimento e la totalità. La ricerca delle categorie oramai comprende tutta quanta la scienza, perciò non è da maravigliare se tutt'i filosofi che non si contentano di sfiorare soltanto la superficie di essa, vi si mettono con ogni alacrità. Nè la loro importanza sfuggì a quel felice ingegno del Gioberti, a cui, sopratutto, non si può contrastare la divinazione dei problemi filosofici. « La filosofia, egli disse, risiede tutta nelle categorie, giacchè ogni problema filosofico si riduce sostanzialmente a un problema categorico. Ed è naturale, poichè ogni disputa sulle cose è per noi una disputa d'idee. »[1] Ora a quale risultamento ha messo capo tutta questa ricerca cominciata in Grecia, proseguita dagli Alessandrini, nel Medio evo, nei tempi moderni? Senza raccogliere il frutto di quelli che ne hanno preceduto, la notizia delle loro fatiche tornerebbe vana, o avrebbe ragione di passatempo; il che sarebbe ancor più risibile. La storia della filosofia, come ogni maniera di storia, dee volgersi a fruttificare nell'età presente, facendo valutare giustamente lo stato dove la scienza è pervenuta, e quello che per avventura le possa mancare. A mostrare come tutto il corso della filosofia passata, su la materia che stiamo trattando, abbia messo capo nei sistemi attuali, crediamo bastevole esporre di che modo abbia intrecciato e dedotto le categorie l'Hegel. Al quale io volentieri applicherei la somiglianza che l'Heine adatta a Lessing, assomigliandolo,

[1] Gioberti, *Protologia*, vol. I, saggio III. Dialettica.

Digitized by Google

cioè, a quel Normanno favoloso, che ereditava l' ingegno, le conoscenze e le forze degli uomini che uccideva in duello, e che in tal guisa finì per essere dotato di ogni qualità e di ogni perfezione immaginabile.[1] Sua mercè, le categorie, contente prima a più modesto ufficio, tengono ora la cima della scienza.[2] Nella quale sentenza mi piace veder concorrere il Gioberti, difficile estimatore del valore speculativo dei filosofi contemporanei, massime se stranieri. « Hegel, ei dice, fu il primo filosofo che si accòrse, che tutta la scienza consiste nella tela delle categorie, onde la sua logica è una scienza universale. »[3]

Conchiudendo l' altro capitolo vedemmo il segreto svelato dal Kant intorno alla costruzione delle categorie, ed indicammo dove a parer suo consistesse. Trovare un principio comune a tutte le categorie, e ricavarle tutte da quell' uno: tale fu l' ammaestramento Kantiano, che noi or ora vedremo messo a profitto da Hegel.

Il vero principio non dev' essere un presupposto, non dev' essere ipotetico, secondo l' antico precetto di Platone. Dove sta dunque il vero cominciamento della Scienza? La risposta è facile: là dove non fa mestieri supporre più nulla, e tolto il quale non rimane più altro. Ora l' ultima opposizione, in cui si ferma la coscienza è quella che corre tra il soggetto pensante e la cosa pensata, e fu l' opposizione dove fermossi Kant; nè avendola potuta sormontare, riempì le

[1] Henri Heine, *L' Allemagne*, tomo I.

[2] Sul valore della parola Categoria ecco quel che scrive il Trendelemburg. » Enunciationis igitur dissolutae partes categoriis tamquam notionum per se » generibus locum dederunt. Quae origo ipsi nomini inest. Etenim κατηγορεῖν » missa accusandi potestate apud Aristotelem generalem referendi et enunciandi » vim tenet, atque quæ inest præpositio κατὰ non «contra» sed «de» valet. » Ita factum est ut κατηγορία (die aussage) a Boethio *praedicamentum* verte- » retur. Neque aliter apud Aristotelem τὰ κατηγορήματα. (Metaphys. VIII, I, » Phys. III, I.) In nomine igitur nulla est caussa, cur categorias modo, velut » stoici, ultima rerum genera (τα γενικωτατα), modo, velut Kantius, primas » notiones ab ipsa mente genitas statuant. (Stammbegriffe des Verstandens. Kant.) » Sunt autem apud Aristotelem summa prædicationis genera. . . . . » Ita Aristoteles categoriarum genera ex grammaticis fere orationis rationibus » invenisse videtur, inventas autem ita pertractavit, ut, relicta origine, ipsam no- » tionem et rerum naturam spectaret. » *Elementa Logicae Aristot.*

[3] Gioberti, op. cit., loc. cit.

categorie vuole del contenuto somministrato dalla intuizione cieca. Quando però si pon mente, che tanto il pensante, quanto il pensato sono entrambi essere, questo ultimo ostacolo rimane superato, e nell'essere tace ogni opposizione. Ma sebbene l'essere ed il pensare, in questo ultimo accomunamento, non siano più opposti; ei sono ancora distinti. Pensare non è semplicemente essere, perchè si distingue da lui; sicchè pensare è insieme essere, e non è essere: è identico, ma è altresì differente; è identità nella differenza. Questo atto complesso, risoluto nei suoi elementi, dà prima l'identità, l'essere; indi la differenza, non essere. In quanto si considera com'essere, egli si annulla come pensiero; ma cotesto annullarsi è anche lui pensiero; sicchè il pensare per identificarsi nell'essere, deve pensare, cioè deve distinguersi dall'essere; per estinguersi, come dice il professor Spaventa, deve distinguersi. In altri termini, affinchè il pensiero s'immedesimi con l'essere pensato, deve astrarre da sè come pensante; ma, astraendo da sè, egli è astrazione; e dell'astrazione non può liberarsi mai, perchè, per astrarre da lei, bisogna pur sempre astrarre. Ecco il vero cominciamento non ipotetico, poichè per annullar questo, bisogna essere; ecco il punto ove l'essere s'identifica col non essere; ecco dove Hegel colloca la prima sua categoria. « Fissando l'essere, dice il professor Spaventa, io non mi *distinguo* come pensiero dall'essere; io mi *estinguo* come pensiero nell'essere; lo *sono l'essere*. Ora questo *estinguersi* del pensare nell'essere è la *contraddizione* dell'essere. E questa contradizione è la prima scintilla della dialettica. L'essere si contradice, perchè questo estinguersi del Pensare nell'essere — e solo così è possibile l'essere — è un non estinguersi: è distinguersi, è vivere. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare — cioè fissar l'essere — è pensare; è astrazione, cioè pensare. »[1]

Così ha chiarito questo passaggio hegeliano l'illustre professor Spaventa, e noi stimiamo che maggior evidenza non si possa desiderare; ed il Michelet, che aveva accen-

[1] *Le prime Categorie della Logica di Hegel*, per B. Spaventa pag. 63.

nalo prima a questa soluzione, non ne ha sviluppato tutti i corollari. E perchè il lettore sia al caso di giudicare da sè, allego il luogo dove tocca questo punto rilevantissimo il professor di Berlino. « La ragione speculativa, ei dice, riconosce l'identità positiva dei due opposti. Se il nulla contiene l'essere, e se l'essere alla sua volta contiene il nulla, essi sono identici. In fatti, non si perviene al pensiero dell'essere puro, se non facendo astrazione da tutte le determinazioni: ciò che rimane è il pensiero astratto medesimo. Ora, il nulla è questa medesima astrazione assoluta: esso è il pensiero puro che esiste parimenti in atto, come quello dell'essere. » [1]

Michelet ha dunque scorto, che l'essere puro è il puro astratto; che il nulla è l'astrazione. Il professor Spaventa continuò la deduzione più avanti ancora, facendo all'astratto ed all'astrazione tener dietro l'astraente, ch'è la terza delle prime categorie hegeliane, e come tale è la verità delle due precedenti. Ed ecco a un dipresso in qual modo egli ragioni.[2] Dei due termini avuti fin qui, dell'essere cioè e del non-essere si è notata la distinzione, si è veduto che l'uno non è altro; che l'essere non è il non-essere. Nondimeno quando io dico: sono il non essere, io già affermo di essere l'essere ch'è non-essere; o in altri termini, nel dire: io sono il pensare, io ho insieme uniti l'essere ed il non-essere. Se nel primo momento io diceva: sono l'essere; nel secondo dico: sono il pensare, cioè: sono il non-essere. Questa contraddizione appunto che si trova nell'essere è il divenire, ossia l'unità nella differenza. Il divenire, al dir del citato filosofo, è l'*inquietezza* dell'essere. E perchè dirlo inquietezza? perchè non può mai cogliere sè come sè. Quando il pensare si pensa, non si pensa più come pensare ma come essere, come pensato. Il pensiero raddoppiandosi si pone come pensiero da una parte, come pensato, o come essere dall'altra; sicchè l'atto, non potendosi mai cogliere come tale, si mostra di sua natura irrequieto e fluente.

[1] *Examen critique sur la Métaphys. d'Arist.*, pag. 279 380.

[2] Raccolgo più brevemente l'analisi che ne fa il dotto prof. nell'opera citata.

Abbiamo adunque da prima l'essere, di poi la contraddizione dell'essere; imperocchè essendo l'essere l'astratto, in quanto astrae dall'astrazione, implica in sè l'astrazione, ossia il non-essere. Questa contraddizione è il divenire, ossia l'essere ch'è non-essere. Il divenire alla sua volta si contraddice, perchè distinguendosi si estingue, ed estinguendosi si distingue. Contraddicendosi come divenire, egli è, non più divenire, ma divenuto. In altri termini, astraendo dall'astraente, egli si contraddice, ed è l'astraente stesso. Astratto, astrazione, astraente sono adunque le tre prime categorie hegeliane, le quali si connettono insieme, e l'una implica l'altra. L'astratto non sarebbe tale senza l'astrazione, ma intanto per dirsi puramente astratto bisogna che astragga dall'astrazione. Similmente l'astrazione non sarebbe tale senza l'astraente, ma per dirsi tale bisogna che astragga dall'astraente. Ecco le due contraddizioni per le quali si spiega la connessione dell'essere, del non-essere e del loro risultato ossia dell'esserci. La molla che fa camminare questo congegno è l'astrazione. E l'astrazione è cosiffatta che se ella astrae da sè stessa è anche astrazione, sicchè in quanto si annulla rinasce. L'astrazione è adunque il Divenire continuo.

Volgendo ora un'occhiata alla teorica del moto di Aristotile non possiamo a meno di far rilevare alcune somiglianze non estrinseche, che ne paiono trovarsi tra il moto aristotelico ed il divenire hegeliano. Il moto, secondo lo Stagirita, è atto e non è atto: la sua natura si potrebbe dire che oscilla tra i poli dell'essere e del non-essere, appunto come quella del divenire. Inoltre il moto non può cominciare, nè finire, secondo Aristotile; e la ragione ch'egli ne adduce fa correre col pensiero alla irrequietezza del divenire hegeliano. Ogni cominciamento non si può fare, se non per mezzo del moto; onde il moto non potrebbe cominciare mai: esso è lo stesso cominciamento. Similmente si dica del suo fine; imperocchè il cessare del moto non si potrebbe verificare altrimenti, che col moto. In generale, richiedendosi il moto in ogni passaggio dall'essere al non-essere, e dal non-essere all'essere, il moto s'incontra nell'entrata e nel-

l'uscita, nè si può in conto veruno evitare. Ora ciò che Aristotile aveva intraveduto del cominciamento naturale, Hegel l'ha con più accorgimento trasportato al cominciamento logico, ed in cambio del moto egli ha messo a capo del sistema il pensiero. Il Trendelemburg nel ricollocare in cima della speculazione il movimento, ed indi studiandosi di dedurre tutte le categorie, è tornato sino ad Aristotile, ed ha inteso il moto nella sua significazione generale di passaggio dalla potenza all'atto. Pigliando in tal senso il moto, lo scambio è di parole, ma in fondo è dal pensiero che veramente si comincia, ed il professore Spaventa l'ha fatto toccar con mano. « Se il movimento, egli dice, è l'assolutamente *originario*, l'attività originaria, e, come dice lo stesso Trendelemburg, *pone sè stesso*; se tutto presuppone il movimento, e la stessa negazione del movimento è già movimento; e se d'altra parte il movimento così è attività *comune* all'essere e al pensiero, cos'altro è esso mai se non quello che noi diciamo pensiero? »[1]

Nell'esporre le categorie aristoteliche noi abbiamo fatto notare quanta parte ci avesse il movimento, e come tutte fossero occultamente ordinate a lui. Trendelemburg ha il pregio di avere svelato questa influenza e di averla usufruttuata di conto proprio, stimando che il movimento avesse a tornare più proficuo del pensiero, onde si era valso l'Hegel. Egli però attribuendo al Movimento le stesse attribuzioni del pensiero, non mutò veramente il principio delle categorie, ma il nome. Che se non si volesse immedesimare il movimento col pensiero, ed invece si togliesse a prestanza dalla sperienza, come fece Aristotile, allora si partirebbe da un presupposto, non più da una cosa che pone sè stessa. Ora la filosofia, al dir di Hegel, non ha il vantaggio di potere presupporre nulla, come l'hanno tutte le altre scienze. Sopra tutte le ipotesi, e distruggendo tutte cose, una sola cosa avanza, quella che pur nell'annullarsi, e per annullarsi, bisogna che sia, vale a dire il pensiero. Indi soltanto può partirsi con la sicurezza di muovere dal punto fermo ed

[1] *Le prime Categorie etc.*, pag. 56-57.

incrollabile dove si appoggia la Scienza prima ed assoluta. E questo vero cominciamento è il gran progresso della filosofia moderna; è il vero universale che produce da sè le proprie determinazioni, e non le accetta dal di fuori; è l'adempimento finale del precetto di **Kant**.

Il metodo seguito da **Hegel** nel dedurre le categorie è la contraddizione che trova implicata nell'essere, la quale fa si ch' egli passi nel suo opposto, ch'è il non-essere; ed in questo passaggio egli si trova come momento. L'essere ch'è pure il non-essere, ossia l'unità dei due momenti, è il divenire. Risultato del divenire è l'esserci (*daseyn*). Questo ritorno si ripete poi sempre in tutto il sistema delle categorie; sicchè la legge che le fa dedurre progressivamente l'una dall'altra è il divenire perenne, e la determinazione sempre crescente. Considerando la struttura del processo dialettico di Hegel e riscontrandolo con quella che abbiamo detto antecedentemente del metodo platonico ed aristotelico, ne par di scorgere queste rassomiglianze unite a dissomiglianze rispettive.

Platone partì anch'egli dall'idea di essere, e trovò che senza quella del non-essere non si potea pensare; onde conchiuse che allato alla prima si dovesse porre altresì la seconda. Egli adunque, a prima giunta, parrebbe di aver colto i medesimi dati della Dialettica hegeliana; intanto, chi ben ponga mente, si accorgerà che la necessità dell'idea del non-essere è da Platone ricavata, non già dall'intima natura dell'essere, ma da una relazione estrinseca, dal vedere cioè ch'ella non era le altre idee. La negazione ch'ella inchiudeva non era distinzione intrinseca, ma differenza esteriore. Ed il divario pare che provenisse dal non aver il filosofo greco considerato l'essere come pensato, ma come elemento del pensare. L'essere hegeliano è astratto, e come tale implica l'astrazione; anzi la sua natura consiste nel fare astrazione dall'astrazione. Egli è puro essere, perchè si astrae dall'astrazione che lo ha posto come tale. Per Platone, l'essere non si considera come astratto, e poi vi si trova implicata l'astrazione, ma si considera come un'idea, la quale si distingue da tutte le altre, ed in quanto si distingue, non è le

altre. In poche parole, mi sembra che la relazione posta da Platone tra l'essere ed il non-essere, sia questa: l'essere partecipa al non-essere; dovechè Hegel dice: l'essere è il non-essere. Perciò in mentre Hegel arriva al divenire, Platone non può arrivarvi, perchè il divenire è l'unità dell'essere e del non-essere, e non già la sola partecipazione, e quasi il solo contatto esteriore. E quando nel Parmenide Platone accenna a qualche cosa di somigliante al divenire, e parla del momento, si può vedere ch' egli lo determina come puramente negativo, come nè essere nè non-essere; mentre il divenire hegeliano è essere ch' è non-essere. Questa altresì parmi la causa, perchè il divenire hegeliano ha un risultato reale, ed il momento platonico rimane infecondo.

Platone esaminò per bene gli elementi del pensare, ed i cinque generi supremi del Sofista ne sembrano contenere appunto questa teorica ed esaurirla, ma egli non colse l'unità e la funzione del pensare. Ora questa attività, o meglio questo atto è il vero cominciamento di Hegel, e le sue prime categorie sono la risoluzione di questo atto nei suoi termini, che sono il pensato, il pensare, il pensante. Platone perciò non potè arrivare al risultato, perchè l'unità precede alla moltiplicità, non le tien dietro; e chi si adopera a voler raggranellarla con gli elementi sparsi, tenta opera vana. Questo punto fu quello che indovinò Aristotile, e fu il vero progresso per rispetto alla speculazione del suo maestro. Egli mosse dal risultato, persuaso che il risultato fosse il vero principio; ma non fu felice nello sceglierlo; indovinò il metodo, ma sbagliò nell'applicazione. Egli apprende il moto, ch'è la manifestazione della sostanza sensibile, e di là risale ai suoi termini, che sono la potenza e l'atto, ovvero la materia e la forma. Ma il moto presuppone qualcosa di esteriore, qualche cosa fuori del pensiero che l'apprende, perciò non può essere il vero cominciamento. Onde, a parer mio, nei due sommi filosofi greci, Hegel ha trovato due tentativi, i quali sebbene falliti, pure poteangli giovare alla scoverta della vera costruzione della scienza. Platone partì dagli elementi del pensare, non dall'unità del pensiero. Ari-

stotile parti dall'unità naturale del moto. Hegel, mettendo a profitto l'uno e l'altro, muove dall'unità primigenia del pensare. Egli ricongiunge adunque Platone ed Aristotile, le idee del primo, e le categorie del secondo.

Il momento di Platone ed il moto di Aristotile rassomigliano molto al divenire di Hegel, ma se ne differenziano, il primo per non essere unità vera dell'essere e del non-essere, il secondo per essere unità sì, ma di materia e di forma, di potenza e di atto, vale a dire di termini naturali. Ciononondimeno la somiglianza che vi si trova mostra almeno una cosa, che cioè tanto Platone, quanto Aristotile abbiano intraveduta la necessità della contraddizione come cominciamento dell'essere. La lunga polemica, ch'entrambi sostennero contro la scuola di Eraclito e di Protagora, potrebbe far credere a molti, che pei due filosofi greci quel che si dice il principio di contraddizione sia il fondamento saldo ed incrollabile della scienza. Il che in un senso è vero, se cioè si applica alle cose, ed alle nozioni determinate, e diremo divenute; ma non è vero però, se si vuol trarre alle origini ed al cominciare delle une e delle altre. Un essere determinato, ed una nozione determinata non è certo la medesima di un'altra cosa e di un'altra nozione; ma il loro divenire, il loro formarsi non è possibile, se non a condizione, che l'essere ed il non-essere s'immedesimino e si unifichino. « Il principio, dice il professore Spaventa, può soltanto difendere questa determinazione già posta; non prescrive niente sul divenire o sulla nascita, ma difende quel che è divenuto e il possesso stabile della conoscenza. Se se ne fa un principio metafisico, manca di fondamento, e mena a contradizioni. Esso è un principio dell'intelletto che fissa le nozioni, e non già della produttiva intuizione; dell'immobile riposo, non dell'inquieto movimento. »[1]

Discorso fin qui il principio ed il metodo dialettico di Hegel, e riscontrato con quelli di Platone e di Aristotile, ne rimane di toccare eziandio quel che si riferisce al mondo sensibile, o al nascimento della natura. Platone vedemmo

[1] *Le prime Categorie etc.*, pag. 22-23.

che non avesse potuto sormontare l'idea, nè sforzarla a dargli la materia; sicchè questa nel sistema del filosofo ateniese parve sempre un'importuno, che non si era potuto scacciare, e che turbava la bellezza e l'armonia del mondo ideale. Intanto la materia ci è, e la filosofia bisogna che la spieghi. Noi accennammo antecedentemente dove ne paresse consistere veramente il difetto, che impedì a Platone di collegare la materia con l'idea, ed ora avremo occasione di farlo rilevare meglio. Dalle prime categorie hegeliane abbiamo raccolto questo corollario, che la contraddizione implicata nel cominciamento, e che tende di mano in mano a risolversi, sospinge l'Idea a negare sè stessa, e perciò a porsi come esteriore a sè, o a produrre la natura. Il non avere Platone colto la contraddizione intima della Idea, gli tolse di scorgere la vera connessione che lega il mondo ideale col mondo sensibile. Nè fu più avventurato Aristotile, il quale non avendola potuta dedurre, la presuppose, muovendo da una dualità originaria di materia e di forma, che poi ingegnossi di risolvere nell'unità della sola forma; ma nol potè, non avendo mai provato in che modo quella forma primitiva; quell'atto puro e sovramondano avesse avuto mestieri d'inviluppare in una materia la sua natura indipendente. Non chiarita questa necessità, il sistema aristotelico rimase impigliato nella dualità, nè giunse mai a disimpacciarsene. Egli aveva accostata, intanto, di più la materia alla forma, facendo dell'una la potenza, e dell'altra l'atto; però anche ridotta la quistione in questi altri termini, non si usciva dalla dualità, meno remota se vuoi, ma pur sempre inesplicata. La vera natura della potenza non si può spiegare, d'altra parte, senza ricorrere alla pensabilità, nè questa senza la funzione del pensare. Dimodochè per non avere posto come cominciamento il pensare nella sua vigorosa attività, fu causa perchè nè Aristotile, nè Platone non poterono spiegare la produzione della natura.

Or che cosa è la natura secondo Hegel? L'idea che si produce sotto la forma di un'esistenza che l'è straniera. L'idea dee porre la sua negazione, e questa negazione è appunto la natura; perciò gli antichi, e Platone special-

mente nel chiamarla non-ente si apponevano bene, se per ente s'intende l'idea. E, poichè la negazione tien dietro sempre ad un'affermazione che la precede; perciò la natura non apparisce mai come cominciante da-sè, ma suo carattere è di essere posta (*Gesetztseyn*). La Natura è adunque l'Idea medesima, ma sotto una forma inadeguata a sè; è, come dice Hegel, la contraddizione che non ha ancora avuto scioglimento.[1]

Le prime categorie di questo nuovo sistema, che si chiama natura, procedono parallele a quelle dell'Idea; senonchè, dove le categorie ideali partono dal cominciamento originario; quelle della natura partono da un cominciamento derivato, e posto da un altro, cioè da una esteriorità. Questo cominciamento è lo spazio, il quale non è più il puro astratto, l'essere, come nella Logica; ma l'obbietto astratto, l'esistenza esteriore nello stato d'indifferenza. Similmente la negazione che segue allo spazio, non è il puro non-essere, ma il tempo; è il non-essere accompagnato da intuizione. L'unità dello spazio e del tempo, ossia il passaggio dello spazio nel tempo, e reciprocamente del tempo nello spazio, è il moto. La risoluzione della contraddizione che implica il moto è la materia. Così se nella Logica le prime categorie sono l'essere, il non-essere, il divenire, e l'esserci; nella filosofia della natura, invece, sono queste altre: lo spazio, il tempo, il moto e la materia. Ciascuna di queste quattro ultime risponde appuntino a quella delle prime quattro che occupa il suo posto, salvo il divario che proviene dalla differente qualità del loro cominciamento. Onde la Natura costituisce un sistema non solo simmetrico a quello della Logica, ma il suo cominciamento medesimo essendo fondato in lei, le sta intimamente legata, come il prodotto al principio produttore. Scindere il pensiero dalla realtà, ponendo da una parte la realtà, dall'altra il pensare; aggiungere estrinsecamente all'essere il pensiero, o viceversa, è annullare affatto la scienza, ovvero ridurla alla mingherlina condizione di una dipintura vuota di ogni profondità e desti-

[1] Hegel, *Philos. de la Nature*, traduit. par A. Vera, tom. I, pag. 189.

tuita di movimento vitale. La qual cosa par che non considerino abbastanza coloro i quali mostrandosi soverchiamente teneri dell'autonomia della realtà, circoscrivono i suoi limiti con molta severità, e ne scacciano a viva forza il pensiero; ovvero, generosi soltanto in apparenza, distinguono due maniere di pensare, l'una assoluta, l'altra relativa, e mentre si mostrano arrendevoli con la prima, alla seconda, al contrario, fanno il viso dell'arme. Questa intromissione palliata del pensiero nel dominio dell'essere ha più buon senso, e minor rigore logico della risoluta esclusione. O pensare ed essere sono due cose del tutto dispaiate; e nessun pensare, per qualunque titolo gli si volesse concedere, può intromettersi punto dell'essere; o, al contrario, si conviene che non ci è essere, che non sia pensato, e non ci è pensiero, che non sia essere, ed allora la distinzione di pensare assoluto, e di pensare non assoluto, è trovata per nascondere la necessità inevitabile d'immedesimare il pensiero con l'essere. E parlando di cotesta distinzione, ognuno scorge che io accenni all'ultimo tentativo del Rosmini, il quale ha dato, gli ultimi anni della sua laboriosa vita, un nuovo sistema categorico, che, a parer suo, al sistema dell'identità assoluta dovesse sostituire quello della identità formale. Convinto che dall'identità del pensare con l'essere sarebbe per venire il finimondo; e d'altra parte avendo tanto d'ingegno, perchè si accorgesse, che senza identità la scienza non potea costruirsi, studiò per trovare una via di mezzo, che in parte ritenesse l'identità, ed in parte la rifiutasse. Così rigettando la identità assoluta, ammise l'identità della forma scientifica, per la quale lo spirito non dovrebbe addentrarsi nel contenuto della sua scienza, che di necessità deve essergli porto dal di fuori, e dovrebbe soltanto contentarsi ad elaborarne la forma. L'assoluto conoscere, secondo Rosmini, è proprio di Dio, non dell'uomo, il quale, nondimeno, ha un conoscere assoluto rispetto alla forma, non già rispetto alla materia. [1] Pare adunque che Rosmini abbia riconosciuto nel pensiero umano qualcosa almeno di assoluto, e che per que-

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag. 9.

sto verso lo abbia immedesimato col pensiero divino. Ciò è certamente un gran profitto, essendosi discostato da certi altri i quali non ne vogliono sapere di nessuna identità, per nessun titolo; ed anzi risolutamente danno per certo, che Dio pensasse di tutt'altro modo di quel che pensasse l'uomo, come se eglino potessero avere tal notizia altrimenti, che per mezzo del proprio pensiero. A dire che Dio pensa di un modo diverso dal nostro, bisogna già sapere che pensa; e bisogna inoltre sapere un'altra cosa, che cioè ci sia un'altra maniera di pensare. Ora io sarei curioso di appurare, come siasi fatto a procacciarsi questa notizia. Con la rivelazione, si dirà probabilmente, ed in tal caso, oltre all'uscirsi fuori dei termini prescritti alla scienza, si troverà un nuovo incaglio a determinare, cioè, come siasi intesa la rivelazione, una volta che parla di cose che non hanno niente da fare con le nostre. Si ricorrerà all'analogia? Ma questo concetto è anch'esso umano, e perciò da respingersi come sospetto. Le immagini, i simulacri, le copie, i vestigi, i riflessi, le parentele sono tutte metafore che non dicono nulla, salvo l'ignoranza vera di chi se ne vale per non sapere che altro dirsi, e divenute viete ripetizioni, e screditate fin dal tempo, che Aristotile metteva in canzone l'ambrosia ed il nettare dei Teologi greci. Ma torniamo a Rosmini, col quale abbiamo almeno un aspetto di comune. Se la forma del conoscere umano è anch'ella assoluta, solo divario tra questo e 'l conoscere divino sarebbe l'impaccio della materia o del contenuto della scienza. Ora come pare che l'essenza della scienza stia nella forma, e che la materia sia di minore importanza, quando si è di accordo sul più, si può passar sopra sul meno. Se non che, a scandagliar bene la teorica Rosminiana delle categorie, la materia ci si trova tanto connessa con la forma, che l'una non potrebbe levarsi, senza togliere parimenti l'altra. Vediamo di chiarire a noi stessi il suo principio.

Rosmini a fondare il sistema categorico, trova necessarie due condizioni, che cioè ci sia un soggetto comunissimo, e che inoltre a questo soggetto si aggiunga una distinzione primitiva ed irreducibile; in altri termini, a Rosmini

per fare le categorie bisogna l'identità e la differenza, come ad Hegel. Il soggetto identico per Rosmini è l'essere iniziale e comunissimo, le differenze sono i suoi termini. Questi termini sono tre, sicchè ne provengono tre forme o categorie dell'essere, alle quali si riducono poi tutte quante le entità. Quali siano queste tre categorie, lo lasciamo dire allo stesso Rosmini. « Noi diciamo, (son le sue parole) che queste forme ci sono, e sono tre, cioè che l'essere come tale è identico in tre modi diversi a lui essenziali. Noi denominiamo queste forme *subbiettiva*, *obbiettiva*, e *morale*. Che poi ci siano le due prime, risulta dall'Ideologia (N. Sag., 1166, 1178, 1179, 1460) e dalle osservazioni, che pur ora facevamo sugli elementi: giacchè è evidente, che si possono concepire alcuni di tali elementi, ugualmente come esistenti in sè realmente, quanto alla loro essenza, senza che realmente esistano; e questa *essenza* è la loro forma obbiettiva, come la *sussistenza* è la forma *subbiettiva*, a cui si riduce pure, come vedremo, quella che si dice da noi *estrasubbiettiva*. Ma se l'essere è identico nella forma obbiettiva e nella subbiettiva, queste due forme sono congiunte nell'*identità dell'essere*. Se dunque sono congiunte, c'è fra di esse un vincolo. Ma questo vincolo non risulta dalla considerazione di ciascuna delle due forme presa l'una in separato dall'altra. Dunque questo vincolo costituisce una terza forma, nella quale l'essere è. Poichè questo vincolo non è nulla; dunque egli stesso è l'essere. E poichè in ciascuna delle sue forme c'è l'essere intero, l'unione di esse deve abbracciare tutto l'essere sotto una forma unitamente a tutto l'essere sotto l'altra forma: dunque c'è tutto l'essere sotto la forma di unione, poichè non c'è nessuna particella dell'essere che ne vada immune, e però non si dà distinzione tra il subbietto che ammette l'unione, e ciò che rimane unito, ma tutt'è unito, e tutt'è unione. »[1]

Il Rosmini adunque dice che l'essere iniziale è comune a tutt'e tre le forme, e si trova tutto in ciascuna di esse, che la loro distinzione non viene perciò dall'essere, ma da

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag 112-113.

qualcos'altro, dal termine, a cui l'essere si unisce; che questo termine può essere o l'essenza, o la sussistenza, o l'unione; sicchè le tre categorie dell'essere primitive e necessarie sono l'essere oggettivo, l'essere soggettivo, e l'essere unitivo, ovvero tenendo la nomenclatura rosminiana l'essere ideale, il reale, ed il morale. Il processo come dall'essere vengano le categorie è questo. L'essere comune può considerarsi sotto due aspetti, come materia determinabile, e come atto determinante, e sotto il primo, chiamasi essere virtuale; sotto il secondo, essere iniziale. Ma l'atto determinante non diviene veramente determinazione, se non quando si compisce in un termine; sicchè nel processo categorico si passa progressivamente dal determinabile al determinante, e da questo alla determinazione. Se non che, si chiama determinabile l'ente come virtuale, o come contenente in sè tutte le determinazioni indistintamente. Si chiama determinante l'ente come iniziale, in quanto incomincia attualmente la determinazione, la quale non rimane compiuta davvero, se non quando si posa nel termine o nel modo estrinseco all'essere, e vi diventa entità. Tra cotesti tre gradi il Rosmini stesso riconosce il riscontro coi tre termini celebri dei Pitagorici, vale a dire con l'infinito, il finiente ed il fine.[1] Al quale riscontro a noi piace aggiungerne un altro più recente, quello cioè che corre fra il determinabile, il determinante e la determinazione del Rosmini con l'astratto, l'astrazione, e l'astraente dell'Hegel. La postura dei termini non è certamente la stessa, ma ci si vede dalla parte del Rosmini il disegno di modellarsi su la costruzione hegeliana. Ora perchè egli ha messo la determinazione come posteriore al determinante, in mentre l'Hegel ha posto prima del determinante la determinazione? la ragione sarà evidente a chi consideri la natura del primo termine, cioè del determinabile, appresso i due filosofi. Per Hegel il determinabile si determina da sè, onde la determinazione precede il determinante. Per Rosmini, al contrario, il determinabile essendo qualcosa d'inerte, è necessità

[1] Τὸ ἄπειρον, τὸ περαῖνον, τὸ πέρας.

che il determinante vi porga la determinazione. La quistione così si riduce a vedere, qual processo sia da preferire, se quello che fa del determinabile una materia inerte, e sottoposta ad un'azione esteriore, ovvero l'altro che riconosce in lui medesimo implicata la propria determinazione. La formola della generazione categorica si riduce per Rosmini al giudizio. Nel dire, a mo' d'esempio, l'ente è reale. *L'ente* è il determinabile, l'*è* è il determinante; *reale* è la determinazione. Tutti e tre però, il determinabile, il determinante e la determinazione, sono ugualmente l'essere considerato sotto tre aspetti: prima come suscettivo di tutt'i termini; poi in relazione con l'atto che lo termina; da ultimo in rispetto del termine medesimo.

Stabiliti questi concetti, Rosmini dice così. « Dal che si vede, che questi concetti di *determinabile*, *determinante*, *determinazione*, e *determinato* esprimono soltanto relazioni dialettiche. »[1] Con siffatta soggiunta egli crede essersi appartato da Hegel, col quale ha dovuto accorgersi di aver molte somiglianze; ma forse la clausola di riserva apposta alla sua costruzione categorica non è bastante a scamparlo da quello, onde volea tenersi tanto discosto. Per Hegel i precedenti concetti sono pure dialettici, ma non sono forme vuote; e per Rosmini, con tutta la sua riserva, nol sono neppure. Affinchè, difatti, l'essere virtuale, o il determinabile si mutasse in essere iniziale o nel determinante, bisogna che da essere si trasformi nel monosillabo *È*. « *L'atto universale*, dice Rosmini, è lo stesso essere virtuale, quando acquista il concetto d'*iniziale*, dal considerarsi in relazione coll'atto posteriore, che s'esprime nel monosillabo *È*. »[2] Ed a convalidare la sua sentenza che l'ente, in quanto ente, inchiude in sè l'atto, ed una cotal perfezione, arreca questo luogo di san Tommaso. « Omne ens in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam est. »[3] Ora, dico io, se l'ente, in quanto ente, è atto, vuol dire, tradotto nel linguaggio adottato dal

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag. 225.
[2] Id., op. cit., loc. cit.
[3] S. Th. S. I. vol. 3.

Rosmini, che il determinabile, in quanto determinabile, ha in sè la propria determinazione; altrimenti non saprei farmi capace, qual altro fosse l'atto inchiuso nell'ente, in quanto ente. E che inchiuda in sè la determinazione, si pare dalla trasformazione dell'*Essere* nell'*È*. Che cosa è mai quel monosillabo, che il Rosmini caccia, quasi spensieratamente, nell'essere comunissimo? È il pensare, è l'atto del pensare, il quale è, e perciò non è più il solo essere, il solo determinabile; ma è atto, è determinazione. Così il Rosmini, che prima vede il determinabile come avente dal difuori la determinazione, poi ammettendo con san Tommaso che l'Ente, in quanto ente, è in atto, è sforzato a riconoscere la interiorità della determinazione. E la determinazione non è già l'ente, ma la negazione di lui, perocchè tanto vale determinazione, quanto negazione.

Si potrebbe fare qualche altra osservazione intorno ai tre termini, coi quali il filosofo roveretano compie il suo essere comunissimo, ma un esame critico delle categorie del Rosmini non entra nel nostro proposito, che in tanto discorriamo delle categorie moderne, in quanto continuano la filosofia greca, ed in questo aspetto soltanto. Forse un altro riscontro darebbe più proficui risultati, e sarebbe quello fra le categorie hegeliane e quelle del Rosmini: cose tutte, che nè i discepoli del Rosmini, nè quelli dell' Hegel lasceranno lungo tempo intentate. Noi intanto proponghiamo due difficoltà da sciogliere nella speranza di questi futuri lavori di riscontro tra l' Hegel ed il Rosmini. La prima è questa. Quando Rosmini dice che la realtà costituisce una delle tre categorie dell' essere, e poi dichiara che le categorie hanno soltanto un valore dialettico, non si riesce ad una distinzione puramente nominale tra reale ed ideale? A noi pare di sì, perocchè una realtà dialettica è ideale, e non più reale davvero. La seconda difficoltà è quest' altra. Se le due forme obbiettiva e subbiettiva sono identiche, elle al dir di Rosmini, sono congiunte nell' *identità dell' essere;* e da cotesta unione, a parer suo, rampolla la terza forma. Ora l'identità non può trovarsi, se non nel pensiero; dimodochè la terza forma si riduce anch' ella alla prima, cioè alla forma

ideale. Così la forma reale, e la forma morale di Rosmini sono due categorie che si confondono nella forma ideale, alla quale egli aveva assegnato tutto il dominio della scienza nel nuovo saggio. Quando adunque nella Teosofia si è provato di uscire dallo strettoio in cui si trovava, ed ha chiamato le due altre forme in sussidio, egli avrebbe dovuto far nascere queste altre dalla prima con un processo deduttivo; la qual cosa avendo avuto paura di fare, è andato in cerca di termini estrinseci, e di aggiunzioni che non gli hanno servito a nulla. La forma reale, e la morale sono la ideale stessa, e perciò la distinzione categorica escogitata da Rosmini nell'essere, non è vera distinzione, perchè vi manca l'attività del pensare, ch'è la sola che possa distinguere; anzi, ch'è la sola distinzione, e negazione che ci sia. Levate di mezzo il pensare, e distinguete poi nell'essere la forma reale e la morale; nol potrete fare più, e i vostri tentativi riusciranno a vuoto. Tali mi paiono le principali difficoltà, in cui intoppa il sistema categorico della Teosofia, ma torno a dire, che io non ho potuto, se non accennare i capi più rilevanti, e, dirò quasi, il nocciolo della dottrina. Ad altri che abbiano più ingegno e più tempo raccomanderei un esame più accurato delle cose che ho accennato; e se l'illustre pensatore che riscontrava non ha guari Rosmini con Kant, e criticava profondamente il nuovo saggio, volesse mettersi a criticare la Teosofia, ragguagliando Rosmini con Hegel, le mie speranze sarebbero certamente vinte dai suoi lavori.

Una sola conclusione mi è dato intanto raccogliere, e credo con buona ragione, da tutte le cose fin qui discorse; ed è, che dopo Platone ed Aristotile nei tempi antichi, dopo Emmanuele Kant nei moderni, il solo Hegel abbia data davvero una teorica delle categorie, e tale da ricongiungere e collegare insieme le idee del filosofo ateniese, le categorie dello Stagirita, e la funzione del pensatore di Koenisberg. Trendelemburg e Rosmini, che in Germania ed in Italia hanno ritentato la prova, si sono modellati entrambi sul l'Hegel, ma con minore ampiezza. Nelle loro dottrine, si sono accostati, il primo ad Aristotile, il secondo a Platone, quando

invece bisognava mettere a profitto l'uno e l'altro e compierli vicendevolmente. Il moto di Trendelemburg assòmiglia assai al moto di Aristotile, e ne ha in comune i pregî e i difetti, salvo lo avere schivato alquanti dei difetti in grazia della differenza dei tempi. L'essere di Rosmini, per contrario, arieggia all'idea platonica, sequestrato anche lui dal pensare, e perciò impotente ad attuarsi da sè, e costretto a mendicare dal di fuori la propria determinazione.

Tale mi sembra il corollario che si possa cavare dal mio, forse troppo lungo discorso, e dopo dettolo apertamente, e con sincerità potrei posare la penna, e lasciare ad altrui la cura di cavarne degli altri, manco vicini alla dottrina, ma ugualmente legati con lei. E prima dirò: a che giova parlare di categorie in tanto affaticarsi per altre faccende, che hanno sembiante di maggior gravità? La risposta è facile, e sta nell'opinione fermissima che porto, che pur le categorie possono servire a qualche cosa nel mondo moderno; e servono difatti non solo da palestra per afforzare gl'ingegni, chè in tal caso sarebbero verso le altre discipline ciò che la ginnastica è verso la guerra; servono, a parer mio, da campo di battaglia ove il passato combatte con l'avvenire prima sotto questa forma, ch'è troppo superba o troppo modesta, vale a dire sotto la forma di puro pensiero. E per torre un esempio dalle due figure principali che ho cercato di lumeggiare, come ho potuto, nel mio libro; io potrei fare osservare ai dubitosi, che della Grecia, ove tanta dovizia di cose belle e grandi adunossi, omai non avanza altro che le magre idee, e le sparute categorie. I lavori d'arte perirono, l'Olimpo alla sua volta rimase deserto, l'oracolo delfico tacque per sempre, e Platone ed Aristotile sopravvissero all'immensa ruina. Imperocchè, chi ben guardi, l'arte e la religione greca appartenevano a lei in particolare, ma la scienza le apparteneva in quanto ella rappresentava allora tutto il genere umano. Sicchè quando la Grecia parve rivivere, in tempi assai propinqui ai nostri, l'arte greca e i portenti dell'antico valore ridestavansi, anch'essi, ma la scienza non più. Su la lira di Tirteo risuonarono i canti agitatori di Riga, le maraviglie operate nelle strette tessaliche

illustrarono il colle di Carpenisi, e l'anima di Leonida rivisse in quella di Marco Bozzari; ma di Platone e di Aristotile avresti cercato invano un successore nella Grecia rinata. Ora se fine ultimo dell'umanità è quel che veramente dura, chi potrà dubitare che questo privilegio non appartenga soltanto alla scienza? L'arte è verso di lei, ciò che il fiore è verso il frutto: pompeggia più, ma dura meno. La scienza è quanto ci possa essere di più grave e di più serio nella vita; snebbia gli errori, fortifica gli animi, e gli educa e li matura alla virilità. Ben talvolta ella si mostra sdegnosa e severa, e muovendo aperta guerra a soavi illusioni, ed a tradizioni venerate, è messa in mala voce, e perseguitata a morte dalle ingrate generazioni; ma non pertanto, non se ne sgomenta e segue serena la sua via; chè, non ostante gl'importuni clamori delle turbe, qualche mente appassionata pel vero ed aperta ai suoi magnanimi insegnamenti non suole mancarle mai; e la storia ne porge incontrastabile testimonianza. Le sue vendette però appaiono manifeste, ed una nazione come prima se ne discosta, pargoleggia o imbarbogisce, senza potersi dire che viva con le altre. Ai giorni nostri ne dà doloroso esempio la Spagna, nella quale invano cercheresti quel popolo indomabile, battagliero, e maschio che per otto secoli combattè a riconquistare la propria indipendenza e l'ottenne. Dagli Arabi ella allora mutuava la scienza, e ne faceva dono all'Europa; ed ora, invece, incuriosa ed immemore di sè ha in sospetto la scienza, e rimpiange i roghi onde furonle ferocemente larghi i suoi inquisitori e i suoi re. L'Italia, spero, non obblierà giammai l'obbligo che ha alla filosofia, e da lei attingerà le forze che le bisognano a continuare la lotta ad oltranza, che in nome di tutta la civiltà, ella ha ingaggiato col Medioevo, che ha preso persona in Roma. A coltivare questa scienza ella dee porre lo studio medesimo, che mette ad affilare le sue spade, ed a riformare i suoi arsenali. Imperocchè una lotta come quella che ora guerreggiò è cosa nuova, e non trova riscontro, se non nella rivoluzione dell'89. Ciò che la Francia iniziò, l'Italia lo condurrà a termine, chè l'ardimento degl'Italiani soltanto può torre sopra di sè

di siffatte imprese, che metterebbero paura nei cuori più gagliardi. Questa opinione, nol vo' nascondere, mi dà l'orgoglio di esser nato italiano, e di coltivare la filosofia; ma, con pari ragione, essa mi dà una tal quale trepidazione, pensando l'altezza dell'impresa, e la sproporzione degli studî che ora si fanno. Veggo moltissimi scritti, forse soverchi, correre in giro e portare il nome di filosofia; ma la filosofia non ce la trovo; le quistioni vi sono sfiorate, negletta la loro storia ed il loro progresso, intrusi degli elementi che non hanno nulla da fare con la scienza, invocata una tradizione, che non è la nostra; cose tutte che mi sgomenterebbero, se non mi affidasse in buon punto la profonda severità di pochissimi, che levano alta la voce, e che probabilmente ricondurranno gli sviati nello smarrito sentiero. Io, finchè mi basterà la lena, non mi rimarrò dal dire apertamente quello che sento. Devoto alla verità, non mi terranno del certo impastoiato nè vecchie preoccupazioni, nè codarde paure. Così potessi negli altri infondere la mia fede ardente, e ricordare al mio paese che il suo avvenire è quello ch'esso si apparecchierà meditando seriamente, operando virilmente e camminando sempre innanzi, o voltandosi indietro, solo per allegrarsi di trovarsene lontano, come si volge a guatare le acque perigliose il naufrago descritto dall'Alighieri.



ARISTOTILE E LA FILOSOFIA.

PROLUSIONE

al Corso di Storia della Filosofia per l'anno 1863-64,
letta nella R. Università di Bologna a dì 27 novembre.

Digitized by Google



Digitized by Google

ARISTOTILE E LA FILOSOFIA.

La Grecia, o Signori, fu la prima terra, dove si dischiuse e germogliò il seme fecondo dell' umana ragione. L'enigma proposto dalla sfinge egiziaca fu sciolto dall'Edipo greco, e sotto le velate immagini dell'Oriente l' uomo raffigurò sè medesimo, stato tanti secoli nascosto al proprio sguardo. Lieto perciò della novella scoverta pose ogni studio a tesoreggiarla, a diffonderla, ad incarnarla per tutto, dalle ingenue grazie dell' arte alle austere meditazioni della filosofia. *Conosci te stesso* fu il motto, che profferito dall'oracolo delfico e raccolto da Socrate corse da un capo all'altro di Grecia, e compendiò tutta quanta la civiltà di quel paese privilegiato, dove l' uomo, come ridesto da un lunghissimo sonno, si maravigliava di aver trovato sè stesso. Indïato nell' Olimpo da Omero, scolpito da Fidia, dipinto da Zeusi, sollevato a vita civile da Pericle, studiato scientificamente da Socrate, ei fe' convergere sopra di sè le forze fino allora sparpagliate della sua attività. Dalla qual cosa provenne la stupenda armonia del mondo greco, dove religione, arte, ordinamenti civili e filosofia camminarono lungo tratto di conserva, e dieronsi scambievolmente la mano. Nè la Grecia volse in basso, se non quando il vincolo fortunato prima si allentò, poscia si snodò del tutto; e la morte di Socrate discreditava lo

stato; il lusso orientale guastava la greca semplicità nell'arte; lo scherno di Luciano dava un crollo all'Olimpo; e la nuova Accademia magagnava la filosofia, introducendovi il tarlo roditore del dubbio.

Non per questo periva con la prosperità di Grecia il frutto delle sue vigilie, nè si cancellava l'orma stampata nel sentiero della civiltà; perocchè le idee non passano come i popoli, ed una volta svelate dalla virtù ragionatrice della mente, rimangono retaggio inalienabile del genere umano. Nel ritrarsi dalla scena del mondo la Grecia lasciava gran parte di sè; e del dovizioso legato la prima parte vuolsi fare alla filosofia. Non dico questo, o Signori, perchè a me sia toccata la ventura di trattar questa parte rilevantissima del mondo greco; imitando la boria di coloro che dal tema si aspettano gloria, ma è mio profondo convincimento, che se la filosofia è sempre l'ultima parola di ogni civiltà, per la Grecia essa era la vita medesima. Io veggo tutto il popolo greco dipinto nelle parole che Socrate rivolse ai giudici dell'Areopago. « Se voi mi diceste: Socrate, rigetteremo l'accusa di Anito, e ti rimanderemo a casa assolto, a patto però che tu lasciassi di filosofare, e di attendere alle tue consuete ricerche; io vi risponderei senza esitare; Ateniesi, vi ho in conto, e vi amo, ma piuttosto che a voi, obbedirò a Dio; ma finchè il respiro e la lena mi basteranno, io non lascerò di applicarmi alla filosofia. » Proposito magnanimo e sublime, dal quale soltanto si possono aspettare i portenti di Maratona e delle Termopili: parole gravi, che contengono il segreto dell'altezza della greca speculazione, ed insieme della greca prosperità; perocchè un popolo tanto può quanto vuole, e tanto vuole quanto sa.

L'anno passato, o Signori, ho esposto il periodo della filosofia greca da Talete a Platone; questo anno

ripiglierò la mia esposizione da Aristotile col disegno di tener dietro alla sua dottrina, durante il lungo e svariato viaggio che ha fatto attraverso il Medio-Evo.

Aristotile, come tutti sanno, fu prima discepolo, e poi competitore di Platone; e siffatta indocilità verso gl' insegnamenti di un tanto maestro; siffatta ribellione da una dottrina, verso cui era in certo modo obbligato, gli ha procacciato presso il volgo il titolo di discepolo ribelle. Eppur questo discepolo impaziente e ribelle vive di una vita immortale, in mentre gli altri fedelissimi custodi del sistema platonico non vivono più. Imperocchè la vita della scienza, come quella dell' individuo non è una sterile e monotona ripetizione, ma è rinnovamento e generazione continua. Platone ebbe tra i moltissimi allievi, due continuatori soltanto, Senocrate ed Aristotile. Le sei olimpiadi dell' insegnamento di Senocrate però non valsero a far camminare di un passo più avanti la filosofia; l' ardita infedeltà di Aristotile la fece gigantescamente progredire. È per questi ribelli arditi e solitari, o Signori, che il mondo cammina; non ostante, ch' esso per poco si rivolti contro le iniziative magnanime, e che il più delle volte, anzi sempre, le catene e le rupi, e 'l rostro divoratore dell' aquila siano il premio riservato agli audaci Prometei.

Con Platone la filosofia uscita dalla lunga gestazione, mercè la ***Maieutica*** di Socrate, era pervenuta a sollevarsi sino al mondo delle idee, ed alla legge dialettica. Platone trasformò in processo scientifico l' amore, che Socrate aveva imparato da Diotima di Mantinea. Difatti l' amore essendo il desiderio del bello, non infecondo, ma per causa di generare, e potendo la generazione esser doppia, corporale cioè e spirituale; il desiderio della generazione corporale è amore; come il desiderio della generazione logica è dialettica. Così la

dialettica, che in Socrate si contentava del modesto titolo di arte amatoria, s'ingrandì e si ampliò in Platone, diventando generazione ideale; e la filosofia potè ragionevolmente definirsi amore della sapienza, ritenendo il nome della sua prima origine. Ma pur allargata così, com'era la dialettica in Platone, si trova in lui ancora annodata con l'antica sorella. Nel *Fedro* e nel *Convito* grandeggiano i miti dell'amore, e vi si discorre tanto della corporale generazione, che a mala pena il critico in quei miti filosofici può discernere e indovinare l'alto concetto che vi si nasconde, e che non si rivela intero poi, se non nel *Sofista*, nel *Parmenide*, nel *Timeo*, e nel settimo libro della *Repubblica*. Platone è filosofo, ma è greco altresì: egli è compatriotta di Fidia e di Sofocle; nei suoi dialoghi odi il susurro dell'Ilisso, spiri la fragranza degli alberi che ne ombreggiano il margine; vedi la gioventù allenarsi nelle ardue palestre; senti festosamente rumoreggiare le allegre brigate del greco simposio; e ad ogni piè sospinto t'imbatti nella figura di Socrate, che simboleggia la Grecia anelante a divenire l'umanità.

Con Aristotile al contrario la filosofia si disimpaccia dell'involucro del mito, e assume la forma spigliata e risoluta del ragionare. Non una parola della greca religione; non gli oracoli, e i versi di Omero citati a sussidio dello scarso argomento; non il *Dio dalla macchina*, che prima giungeva inaspettato a disciogliere i nodi della scienza, non meno che a spiegare la catastrofe della greca tragedia. Il suo dire procede armato di tutto punto, e serrato come la falange macedonica; impaziente degli ostacoli, munito di usbergo contro ogni attacco, incalzante l'avversario a mezza spada, senza posa, senza tregua, senza quartiere; badando più al nesso del pensiero, che alla corrispondenza ed alla giacitura delle

frasi; facendo insomma del suo stile ciò che il Bonghi chiama un dialogo condensato e rapidamente accennato, a cui mancano le persone. Disdegna però la metafora, e ne riprende l'uso in Platone, perchè la metafora, giusta la profonda osservazione del Vico, è il fondamento della logica poetica: e la logica come la metafisica poetica erano finite con Protagora, e con Aristotile cominciava una nuova logica, quella cioè del concetto. La metafora lega l'idea ad una immagine, dalla quale si dura poi molta fatica a sprigionarla, e se pur vi si riesce, la chiarezza ideale ne resta sempre alquanto appannata; però non poteva piacere ad Aristotile, lui che voleva esprimere il *concetto reciso e crudo e ben limitato.*

Questo quanto al divario estrinseco, diremo così, tra Platone ed Aristotile: vediamo ora quel che si riferisce all'intima essenza dei due sistemi.

Platone il primo aveva dichiarato, che quanto vi è di reale nelle cose, tutto si debba alle idee; e che di ogni cosa ci sia la propria idea, delle cose naturali, come di quelle provenienti dall'umana attività, delle più alte come delle più umili. L'idea poi ha un'esistenza in sè e per sè, indipendente dalle cose, ed avente una realità propria, ch'è la vera e la sola realità. L'idea è un'unità che comprende in sè una moltiplicità: la qual moltiplicità è essenzialmente identica, vale a dire che i suoi elementi sono anch'essi ideali. Ogni idea difatti partecipa alle altre, e dalla comunicabilità delle idee insegnata nel Sofista Platone dedusse la dialettica ideale sviluppata poi nel Parmenide. Tal processo dialettico si riduce a questa legge, che se un'idea è, sarà ancora la sua contraria. Ma se ogni idea ha e deve avere la sua contraria, l'idea delle idee, l'idea in generale, l'idea assolutamente come tale non dovrà avere ancora essa la sua contraria? La risposta non ammette esitazione;

ma qui, o Signori, la cosa piglia una relazione ben differente. Quando si trattava di stare dentro il mondo ideale, si potea più facilmente concepire come tutte le idee fossero intrecciate insieme, come una chiamasse di necessità l'altra. Ma quando guardate nel suo insieme questo mondo ideale, questo logo, e domandate con insistenza sempre crescente: questo mondo ideale ha, o non ha il suo *altro,* il suo contrario? Allora la risposta non può essere diversa da quella data per ciascuna idea singolarmente considerata verso la sua contraria: ma dicendo che l'idea in generale ha il suo altro, comprendete ugualmente che questo altro non è più idea, perchè non si oppone a questa o a quella idea in particolare, ma all'idea in genere; e che perciò voi in forza della dialettica ideale vi trovate di necessità balestrato fuori dell'idea, ad una non-idea, che accompagna l'idea indivisibilmente come l'ombra si associa alla luce. Tal è, o Signori, il problema del *Timeo.* Questo *altro* dell'idea; questa negazione assoluta dell'idea, è detta da Platone non-ente, ile, o materia; ma il non-ente del *Timeo* non è il non-ente del *Sofista,* perchè nel *Sofista* il non-ente si contrappone all'idea di ente, cioè ad un'idea determinata; dovecchè nel *Timeo* esso è la negazione assoluta non solo dell'idea dell'ente, ma di ogni idea; perciò io ho stimato chiamarlo in questo caso non-idea a scanso di ogni confusione nella nomenclatura platonica. Sicchè, o Signori, eccovi l'orditura della trilogia della teorica ideale espressa nel *Sofista,* nel *Parmenide* e nel *Timeo.* Nel *Sofista* s'insegna la comunicabilità delle idee: nel *Parmenide* da essa comunichevolezza si ricava le legge dialettica, per la quale ogni idea suppone la sua contraria; nel *Timeo* finalmente si applica questo principio medesimo a tutto il mondo ideale, e gli si oppone la non-idea assoluta, la materia.

Comunque però la materia fosse stata ridotta da Platone ad una pura negazione dell'idea, nondimeno ella bastava a limitare il dominio ideale, ed a collocare l'idea di là dal mondo sensibile. E se l'idea soltanto era la vera realità, le cose erano ridotte a non essere, se non larve vanienti che si perdevano nella tenebra materiale, e non si disegnavano con rilevati contorni, se non in quanto un qualche sprazzo di luce vi pioveva sopra dalle risplendenti idee. La verità abitando fuori del mondo, sopra del mondo, ne veniva per corollario, che il mondo non avesse verità, che fosse una menzogna ben ordita, dalla quale gli uomini traevano ad un tempo inganno e diletto. Aristotile si accòrse di questa dualità che Platone lasciava irresoluta nella scienza, e si accinse a porvi rimedio. Colto il vero nodo della quistione, ei chiese in qual maniera le idee si potessero dire la causa delle cose sensibili. Lo scioglimento di questo nodo era stato tentato dallo stesso Platone nella introduzione del *Parmenide*, ma non districato pienamente, essendosi il filosofo ateniese fermato a metà, nè avendo voluto cavare dai principii premessi la sola e legittima conseguenza che ne scendeva. Platone difatti avendo provato che nè la partecipazione, nè la rassomiglianza bastavano a spiegare la relazione tra le idee e le cose; ed avendo inoltre rilevato che un assoluto dissidio fra le idee in sè e la mente nostra non era sostenibile; chè altro rimaneva, se non riconoscerne risolutamente la medesimezza? Qui, a parer mio, consiste il vero legame di Platone con Aristotile; e quel che non osò il maestro fu tentato dall'ardito discepolo.

Aristotile vide, che se l'idea dev'essere causa del sensibile, è forza che tra l'una e l'altro ci sia un fondamento d'identità. Che se il sensibile fosse puramente

l'*altro* dell'idea, allora ogni relazione di causalità sarebbe affatto impossibile. Imperocchè la causalità è insieme differenza ed identità; ma nè differenza soltanto, come nemmanco pura identità. La causa e l'effetto sono due, ma sono pure uno. Or dunque, se l'idea, secondo Platone, è causa del sensibile; il sensibile non può essere puramente e solamente l'*altro* dell'idea; e tra gli elementi che li compongono si dee rinvenire un fondamento identico.

Or dove si ha da trovare siffatto fondamento? Ecco il problema che logicamente tien dietro a tutto lo sviluppo del nostro ragionare.

Tanto l'idea, quanto il sensibile sono formati dall'uno e dal moltiplice; dunque cotesti due elementi debbono essere comuni ad entrambi; dunque il moltiplice ideale è lo stesso del moltiplice sensibile. Ecco la conseguenza che ricavò Aristotile, e che dovea ricavare per non far cadere il maestro in una aperta contradizione con la quale e separasse onninamente il sensibile dall'idea, ed accordasse poi che quello si origina da questa. Aristotile si accorse certamente, che con tal teorica si discostava dalle parole del maestro; ma come fare altrimenti? A lui piacque meglio salvare la congruenza logica, che le parole dell'insegnamento platonico.

E valga il vero: Platone aveva distinto accuratamente la moltiplicità ideale dalla moltiplicità sensibile; assegnando per carattere della prima l'identico, e per carattere della seconda il *diverso;* Aristotile le accomunò, dicendo che ogni moltiplice è infinito, ossia essenzialmente diverso. Onde in Platone la opposizione del mondo ideale col fenomenico aveva ragione di sussistere; in Aristotile no. Le idee separate, poste di là dal sensibile, divennero per lo Stagirita un fuor d'opera,

una geminazione inutile; un *al di là*, che ripeteva senza alcun pro l'*al di qua;* erano, secondo la sua frase medesima, altrettanti *sensibili eterni*, perocchè in fondo avevano col sensibile la stessa natura.

Così si spiega, o Signori, la critica che Aristotile mosse al suo maestro, la quale non ebbe per motivo nè l'ignoranza delle dottrine platoniche, nè la gretta invidia verso la fama di lui; ma sì veramente il bisogno di ridurre ad unità la dualità che Platone avea lasciata irreconciliata tra il mondo ideale ed il sensibile. Aristotile non è, come immeritamente lo dipinge Bacone, somiglievole ai despoti ottomani, che strozzano i fratelli per regnar soli; ma invece è il vero storico dei suoi predecessori, che con la severa, quanto profonda critica, gli ha fatti rivivere, e gli ha raccomandati alla posterità. Nei suoi libri della *Morale* a Nicomaco troviamo spiccatamente dichiarato il programma della sua vita scientifica; la preferenza data sempre alla verità, per quanto cari gli fossero gli uomini. Col qual fermo proposito potè inparzialmente iniziare la storia della filosofia, di cui ci ha lasciato un saggio incomparabile nel primo libro della *Metafisica*. E se il Ritter lo accusa di aver introdotto nella filosofia l'erudizione, noi possiamo rispondere che un'erudizione come quella non fa ingombro inutile al cammino verso la verità; che invece dà consapevolezza a chi vi si mette degli ostacoli della via, e della difficoltà provata a renderla agevole e spedita.

Aristotile adunque non ha negato Platone, come volgarmente si tiene, ma invece lo ha compiuto; levando di mezzo il dissidio che nel sistema del suo maestro rimaneva tra il mondo delle idee e quello dei fatti. Intanto se si volesse dar retta a certuni, i due sommi pensatori di Grecia sarebbero da giudicare per il diametro opposti: Platone avrebbe dato per vera l'idea,

e sola l'idea; ed Aristotile per contrario avrebbe rigettata l'idea, e si sarebbe attenuto alla realtà. Ma nulla è più falso di ciò. Imperocchè la realtà, ch'è il principio della filosofia aristotelica, non è la realtà immediata, sì bene l'idea medesima considerata come realtà. Sicchè profondamente ha notato Hegel, che il perno della polemica di Aristotile contro Platone sta in ciò, che nel filosofo ateniese l'idea vien riguardata come pura *dinami*, o pura potenza; dovecchè nello Stagirita viene determinata come *energia*, ovvero come attività, come intrinseco che si estrinseca; dimodochè in fondo tanto Platone, quanto Aristotile riconoscono l'idea pel solo vero.

La realtà, su cui si puntella il sistema aristotelico, non è più l'idea considerata come *un al di là* dell'individuo, come qualche cosa di solitario e di vuoto, immobilmente locata in un mondo differente dal nostro; ma invece è l'idea medesima in quanto si attua e si determina come individuo. Questa realtà è la prima categoria, alla quale mettono capo le altre nove; e che tutte insieme sono i generi supremi delle cose e dei pensieri; gli elementi necessari, di cui, secondo la frase di Barthelemy de Saint-Hilaire, si formano ad un tempo le proposizioni e la realtà.

L'essere è copula nella proposizione, come nella realtà è sostanza; è mezzo termine nel sillogismo come nella realtà è causa. Dalla qual corrispondenza si scorge perchè Aristotile abbia fondato sì la metafisica, e sì ancora la logica su le categorie; il che fu notato da Michelet di Berlino, dove arreca l'autorità dello stesso Aristotile a mostrare, che secondo lui i principii della scienza dell'intendimento, e i principii della scienza speculativa debbono essere considerati insieme. Ed io stimo, o Signori, che dallo studio di Aristotile il nostro Vico abbia attinto quella profonda osservazione, dove dice che

« quella ch'è metafisica, in quanto contempla le cose per tutti i generi dell'essere, la stessa è logica, in quanto considera le cose per tutt'i generi di significarle. » Ed il Trendelenburg, in mentre rimprovera Kant ed Herbart di aver ritirata la logica dalle cose alle mere forme del pensare, mostra quanto siasi tenuto discosto da questo dissidio Aristotile. — Ristretto come sono negli angusti limiti di una Prolusione, e più ancora pauroso di non abusare la vostra cortesia, mi è forza toccar di volo una quistione, su la quale mi sarebbe piaciuto allargarmi di più; un'altra osservazione però, vo'dirvela ad ogni costo. Ed è, che a me pare tanto legata la logica con la metafisica, che come prima Aristotile trovò l'universale nell'individuo, sorpassando l'universale isolato ed immobile di Platone, al suo sguardo apparve incontanente la teorica del sillogismo, che nella logica rappresenta il medesimo grado tenuto dall'individuo nella realtà. Quando poi nel tratto successivo le scuole divelsero l'una scienza dall'altra, alla logica aristotelica successe la logica formale, o sia le forme vuote senza contenuto di sorta; ed alla vera speculazione, che annodava insieme la realtà ed il pensiero tennero dietro le infinite quisquilie della scolastica, ed i vani ordimenti di sillogismi senza costrutto, che Bacone comparava alla ragnatela, dove dalla tessitura in fuori, non trovi, nè consistenza, nè valore nessuno. E in questo primo dilaceramento del sistema aristotelico vuolsi trovar il bandolo. per iscovrire la vera causa della varia fortuna di Aristotile durante tutto il Medio-Evo; ma prima voglio accennare, come di Grecia passasse in Oriente, avanti di giungere sino a noi.

Fin dal tempo in cui Alessandro, impaziente dell'angustia del mondo greco, condusse le sue falangi vittoriose sino alle rive del Gange, la greca coltura, che

non aveva potuto seguire la rapida quanto ardita spedizione dei diecimila, corse dietro al vessillo del condottiero macedone: sfiorò la Persia, fe sosta avanti alla immobilità indiana, e pose stanza nell'Asia minore. Alessandria perciò raccolse l'eredità di Atene, e disposò alla speculazione greca l'estasi e i misteri del mondo orientale. La filosofia fatta scendere da Socrate da cielo in terra tornò a riguadagnare le abbandonate regioni; l'oracolo, che secondo la frase dell'Hegel, aveva abdicato il suo dominio a favore della coscienza pronunziando il famoso *conosci te stesso*, parve per poco ripigliasse i ceduti dritti, e si ricomponesse sul tripode deserto. Platone servì di anello nel nuovo connubio, perchè egli più che ogni Greco si era valso del mito nel filosofare; nè la speculazione greca si sarebbe potuta introdurre nel fantasioso Oriente, se non vestita d'immagini gaie, e di un certo abito che abbellisse l'arida e nuda dialettica. Onde comunque l'Accademia, il Peripato e la Stoa convergessero tutti e tre nel Museo Alessandrino, nondimeno vi prevalse l'Accademia, e per tal prevalenza la nuova scuola fu nomata Neoplatonica. Ivi il Talmud, la Cabala, la Gnosi si trovarono fusi con le dottrine di Platone; di Aristotile, di Zenone; e su questo andare si tirò avanti, finchè, cessata la dominazione romana ch'era sottentrata a quella dei successori di Alessandro, la scuola e la biblioteca alessandrina furono sperse e distrutte dalla barbara scimitarra di Omar.

Nè, per vero dire, erano state più liete le condizioni della greca filosofia, quando i Romani giravano le sorti del mondo; e se Silla vincitore in Atene avea portato a Roma le opere di Aristotile fra gli altri trofei della vittoria, la scienza non ebbe cagione di rallegrarsene. Imperocchè più intenta alle armi ed all'arte di Stato, che alla severa speculazione, Roma superbamente lasciava

ai vinti non contesa la gloria delle scienze e delle arti belle. I Romani, pur dopo smesso il ruvido disdegno di Catone e di Mario per la greca cultura, vi dedicavano tutto al più i giorni di ozio, o i diporti delle loro ville: pensavano, quando non avevano altro da fare. Cicerone poneva ogni suo studio nell'accordare l'Accademia col Peripato, e filosofo di facile contentatura, si teneva beato di riuscire ad un sincretismo, tutto lavoro d'intarsio, che rivelava l'inettitudine filosofica del famoso Oratore. Così certo la scienza non camminava, ma si conservava almeno; e tra pei commenti alessandrini, e per le traduzioni romane, Aristotile si continuava a studiare in Oriente come in Occidente; ma questo parve anche troppo, e Giustiniano chiuse con un decreto le scuole greche, preludendo così alle barbariche imprese delle scimitarre ottomane.

Se non che presso gli Arabi, quando il primo impeto guerresco ebbe posa, la filosofia fu tornata a coltivare, e protetta dagli Abassidi, dalle sponde del Mediterraneo migrò a quelle del golfo persico; ma come virgulto tolto al nativo ambiente, ed alle aure amiche del suo cielo, a gran fatica fiorisce sul suolo straniero, ivi la filosofia non seppe levarsi al di sopra del commentario; il che vuol dire, che non ebbe nè originalità, nè vera vita. E quando verso il duodecimo secolo parve rinvigorisse, ed accennò librarsi a volo più ardito, sprigionandosi dalle pastoie servili, e smettendo l'umile ufficio di commentatrice; gl'insospettiti sovrani non gliene lasciarono il tempo, ed un'ordinanza reale fece disparire ad un tratto la filosofia araba senza lasciare traccia nè memoria di sè. Se tu avessi chiesto ad uno dei seguaci dell'Islam, quale coltura e quale scienza avesse avuta il suo paese, non uno ne avresti trovato da sapertene dire novelle; che l'egemonia dell'Islamismo caduta dalle mani degli Arabi e dei

Persiani in quelle di una razza barbara e degradata, perseguitò a morte il pensiero, divelse a viva forza la scienza, diseccò ogni vena intellettiva, compresse e spense ogni moto vitale. Indi cominciò il tramonto dell'Impero Ottomano, la cui parabola non è peranco finita ai giorni nostri. Ma non per questo, o Signori, tramontò la scienza; che nuovi destini l'aspettavano in Occidente, e nuove lotte, e persecuzioni novelle, ma con esse maggiori incrementi e più splendidi trionfi.

Aristotile pareva destinato a sopravvivere a tutt' i casi avversi. Insegnato in Grecia, rimpastato in Alessandria, tradotto in Roma, commentato a Bagdad, egli sembrava agitare con la sua parola e vivificare ad un tempo il mondo orientale e l'occidentale; e tutti gli spiriti desiderosi di sapere si volgevano a lui per imparare il segreto della scienza. Fin dai primordi del Medioevo egli si era acquistato il nome di maestro di color che sanno, che l'Alighieri gli ha conservato immortale nella sua divina Cantica. Boezio nel sesto secolo traduceva l'Organo, Beda e Isidoro di Siviglia lo insegnavano nel settimo; Alcuino nell'ottavo lo coltivava nella corte cavalleresca di Carlo Magno. Dall'Organo nacquero le dispute famose del Realismo e del Nominalismo e poi l'insegnamento di Abelardo. E la Chiesa lasciava fare, nè in tutto questo intervallo vi frappose un ostacolo da parte sua; ed anzi i chierici erano a capo di tutto questo movimento, che per rifare l'educazione del genere umano nella ritornata barbarie del Medioevo, ricorreva ad Aristotile.

Ma nel duodecimo secolo, in cui abbiamo veduto, come e perchè Aristotile fosse venuto meno tra gli Arabi, s'introdussero, o si trovarono la metafisica e la fisica aristotelica, dove per lo innanzi non si era avuto tra mani altro che l' Organo. La Chiesa dei nuovi libri si adombrò, perchè gli intelletti, nutriti fino allora delle

vuote forme del sillogismo, non contentavansi più dello scarso nutrimento, e nella metafisica cercavano alcun che di più sostanzievole e di più vitale. La metafisica di Aristotile intanto aveva delle dottrine non accordabili con la fede; perciò dopo il decreto di Giustiniano, dopo la stupida tirannide dei Turchi, si vide un legato del Papa nel 1210 rinfrescarne l'esempio nell'Università di Parigi, vietando l'insegnamento di ogni altro libro aristotelico, della logica in fuori; dannando alle fiamme i libri rimanenti; e per colmo di balordaggine ingiungendo a coloro che gli avessero letti di dimenticare ciò che ne avevano imparato, come se l'intelletto e la memoria dell'uomo si potessero spegnere a volontà di un legato pontificio!

Con tutto il divieto però Aristotile fu studiato ancora, e visto tardo il rimedio del rogo, si accolse, non potendosi più distruggere, e si ammodernò correggendone le dottrine contrarie alla fede; e da siffatto tentativo vennero Alberto Magno e Tommaso di Aquino. Piacque l'innesto, e si passò dalla persecuzione a favoreggiarlo, trascorrendo così da un estremo all'altro. Il quinto Urbano e 'l Cardinal Bessarione lo fecero tradurre in latino; e sotto il regno di Luigi XIII, un decreto del Parlamento, rifacendo proprio il rovescio di quello ch'erasi fatto quattro secoli prima, proibiva d'insegnarsi nulla contro Aristotile, pena la morte. Cruda e balorda vicenda di apoteosi e di anatemi, di commendazioni e di divieti, che farebbe ridere i posteri, se con essa non si leggesse associata la tragica morte di Pietro Ramo nella notte nefanda di san Bartolomeo. Eppure la credenza di potere con un decreto imporre o cancellare la scienza a capriccio non si arrestò a quell'epoca soltanto, e con facile pendìo sdrucciolò sino all'età nostra; sicchè sol da pochi anni in qua ne venne sciolto il freno, onde ci era

stato imbrigliato il pensiero e la lingua. In nome di Aristotile, ch'era stato il più largo e 'l più strenuo sostenitore della discussione, s'impose silenzio agli oppositori arditi; si fe'sciupo e strazio di un nome immeritevole di essere così vigliaccamente profanato. Noi, o Signori, non dubitiamo di ripetere col Renan, che la scolastica del Medio-evo proclamando Aristotile per maestro unico di una scienza compiuta, falsava il pensiero aristotelico. Aristotile se si fosse trovato presente alle discussioni della scuola, avrebbe ripudiato questa dottrina angusta, e si sarebbe messo dal lato della scienza progressiva contro il monopolio, che si faceva schermo della sua autorità: egli avrebbe fatto plauso ai suoi contradditori.

E la contraddizione non si fece aspettare; perocchè l'ingegno umano sospinto dal continuo e prepotente bisogno della verità a lungo andare sa rinvenire da sè la via di spastoiarsi, assottigliando con lima lenta, ma assidua, i ferri che lo stringono, finchè non gli abbia tutti infranti sino all'ultimo anello, non ostante la vigile guardia che gli contende le porte.

Caduto difatti Costantinopoli in mano dei Turchi, dai servi lidi del Bosforo i Greci vennero a salvare in Italia le ultime reliquie della loro coltura. Indi propagossi tra noi lo studio della lingua greca, e disseppelliti i testi polverosi dei chiostri, si pose mano alacremente a far rivivere tra gli altri scrittori anche Platone ed Aristotile. Così i pensatori di quel tempo non si trovarono più soli di fronte al temuto Aristotile, col quale mal si affidavano di misurare le loro nascenti forze. Si fecero prima schermo di Platone contro Aristotile; poi dell'Aristotile del testo greco contro l'Aristotile arabo, imitando gl'inesperti che da soli non sanno risolversi ad ardite imprese, ma riannodati da abili condottieri procedono fidenti e fanno testa al nemico. E mentre il Ficino confessava di essere

ricorso a Platone per contrapporlo ad Aristotile, ed al gran commentatore di Cordova; Patrizio inseveriva anche di più, e chiamava in colpa Averrois di tutti gli errori della scolastica, e dell'irto ginepraio nel quale avea tramutato i fertili campi della filosofia. Su le rive dell'Adige d'altra parte Nicola Leonico Tomeo inaugurava gli ultimi anni del secolo decimoquinto l'insegnamento dell'Aristotile greco; sicchè a Firenze a Bologna ed a Padova si ammannivano nel torno medesimo le armi per combattere ad oltranza l'averroismo, e con esso la scolastica ed il Medio-evo. Firenze però, preso nuovo avviamento col Galilei, non durò molto nella lizza, in cui si era ingaggiata con l'Accademia rediviva, che per breve tempo allegrò gli ozi degli orti Ruccellai, e dei floridi colli di Careggi; onde sole rimasero a tenere il campo Padova e Bologna.

In queste due Università, o Signori, si era trincerata la scolastica a tentarvi le ultime prove, come l'Impero romano le tentò a Costantinopoli, come il dominio dei Mori a Granata. E Padova e Bologna di quei tempi, non separate da estranee barriere, erano in fondo una sola Università, perchè i medesimi professori migravano dall'una all'altra con alterna vicenda. Nel meglio della disputa, e quando più bollivano le ire tra i seguaci del duplice commento di Aristotile, di quello cioè di Alessandro Afrodiseo e di Averrois, la lega di Cambrai, che turbava fortemente il Veneto, aveva spinto il Pomponazzi e l'Achillini a ricovrarsi entrambi a Bologna. Qui fu scritto il libro dell'Immortalità dell'anima dal Pomponazzi, e qui moriva Achillini; quegli campione degli alessandristi, questi degli averroisti, come allora si chiamavano. La lotta si protrasse qui per undici anni, quanti ne corsero dal 1509 al 1520; e sospesa a Bologna, per la morte dei contendenti, si ripigliava con nuovo accanimento a Padova su

lo scorcio del secolo decimosesto tra Zabarella e Piccolomini; nè finiva del tutto, se non nel 1631 col Cremonini, che fu l'ultimo rappresentante della scolastica. Ed anzi, fosse stanchezza di forze nel professore che aveva lottato diciassette anni a Ferrara, quaranta a Padova; fosse accorgimento che l'esca mancava alle inutili dispute; o la riscossa della tentata riforma da parte della Chiesa; o fosse finalmente l'appressarsi del movimento cartesiano, certo è, che il Cremonini medesimo conchiudeva la sua lunga carriera con un languido e leggero eccletismo, con cui sotto colore di voler rappaciare il commentatore greco e l'arabo, mal sapeva palliare la propria impotenza. Imperocchè infallibile segno di spossamento e di sterilità sono sempre, o Signori, cotesti sforzati connubi; e volersene aspettare vigorose propaggini sarebbe follia. Omai ad Aristotile toccavano nuove contraddizioni non più versanti su la interpetrazione dei testi, non più protette dalla celebrità di un commentatore, ma accampate in nome della ragione.

Egli intanto aveva informato e signoreggiato tutto il Medio-evo, e prodottovi le tre forme di filosofia sotto cui si manifestò la scolastica, vale a dire l'araba, la cristiana e la greca; rappresentate da Averrois, da san Tommaso, e da Alessandro Afrodiseo; incentrate a Cordova, a Parigi ed a Bologna. Coteste tre forme si erano successivamente spartito il Medio-evo in tre periodi; dal nono secolo al duodecimo prevalendo la forma araba; dal duodecimo al decimoquinto la cristiana; dal decimoquinto al decimosettimo la greca, o meglio, il conflitto della greca e dell'araba. Nel qual conflitto contro sè stessa la scolastica soccombeva, e gl'intelletti si avvezzavano a pensare da sè. Pomponazzi è già un uomo moderno: in lui serpeggia il giovanile ed irrequieto vigore della nuova età, di Aristotile eredita il vero spirito, quello del

libero pensiero; e dell'autorità dell'Afrodiseo si fa scudo contro le minacce dell'Inquisizione, le compre polemiche del Nifo, ed il divieto del quinto concilio di Laterano. Pomponazzi prelude all'avvenire, e par che descriva i casi infortunati dei suoi intrepidi successori, allor che rompe in queste memorande parole. « Il filosofo è somigliante a Prometeo: la sete della verità lo consuma; avuto in astio da tutti come un insensato; perseguitato dagli Inquisitori; fatto ludibrio al popolo: ecco i vantaggi e le ricompense della filosofia. » Ed allora, o Signori, ignorava le fiere vicende di Bruno, di Campanella e di Vanini! Per mezzo di Pomponazzi il nord-est d'Italia si congiunge col mezzodì; che impediti di affratellarsi altrimenti gli straziati popoli della Penisola, si riscontravano almeno nell'infortunio e nell'ardire. E la storia filosofica si compiace di poter intrecciare i nomi illustri dei propugnatori e dei martiri del libero pensiero, sotto qualunque forma avessero fatto prova del loro intrepido ardimento. L'esame del testo aristotelico doveva portarsi, tosto o tardi, su le dottrine; alla critica storica dovea sottentrare la critica razionale; a Pomponazzi Bruno e Campanella. E come nella riforma religiosa, secondo l'osservazione del Boulliet, la chiesa primitiva era stata opposta alla romana, i testi originali alla volgata; così nella riforma filosofica, all'Aristotile dei chiostri e delle scuole era stato opposto l'Aristotile di Atene. All'uscire del Medio-evo l'Europa voleva ad ogni costo emanciparsi dalla tutela, ed osteggiare l'abusato principio di autorità; ma impotente di farlo a viso aperto, e di fronte a fronte, con accorta manovra girò di fianco il suo avversario, e sotto l'usbergo di un campione uguale lo attaccò e lo vinse. La vittoria riportata su la pedantesca tradizione della scuola fu una vera conquista dello spirito umano. Onde la storia dell'aristotelismo ne si mo-

stra gravida di utili ammaestramenti; e dispregiato o commentato, combattuto o difeso, Aristotile ha giovato sempre ai destini della scienza.

Ma l'odio di tanti secoli accumulato sul capo dei suoi seguaci e panegeristi provocò una violenta riscossa contro l'idolo rovesciato; e i nepoti fecero pagar caro al re spodestato dalla scienza il diuturno imperio che aveva esercitato sugli avi. Dal dì che Campanella, giovane ancora nei venti anni, aveva gridato dall'estrema Calabria, che la verità non era l'equazione dell'intelletto ad Aristotile, ma dell'intelletto alle cose; l'Italia non aveva voluto saperne più dell'antico maestro. Nè in Francia levossi per lui una parola per ben duecento anni, dopo che Cartesio, con ostentata ignoranza, aveva voluto romperla con tutto il passato. Nè mi farebbero maraviglia i motteggi scagliati dal beffardo Voltaire contro l'*entelechia* e le *categorie* ch'ei non intendeva, se non vedessi altresì quell'intelletto robusto del Niebuhr ingiungere al Commissario francese, che dovea portar via dal Vaticano 500 testi manoscritti, di non darsi nessuna briga della logica aristotelica. Invano in Germania il Leibniz protestava contro l'universale dispregio; chè il divieto fu mantenuto, nè Aristotile ebbe in Germania miglior ventura di quella che a lui fosse toccata in Italia ed in Francia.

Il nostro secolo, o Signori, esperto di quanto tornino vani i tentativi di comprimere con la violenza la verità, e dall'altra parte certo, che brevi durino gl'immeritati trionfi, è discosto ugualmente dai superbi dispregi e dalle violente persecuzioni, che dalle adorazioni esagerate e dalle passionate apoteosi. Imparzialmente severo esso cerca la verità nei secoli lontani, come nei recenti; in ogni società in cui si sia rivelata, in ogni forma che abbia rivestita, in ogni libro in cui sia stata tramandata. Nel ricercare con tutta sollecitudine la vera le-

zione del testo aristotelico, nel tradurlo e nel commentarlo, non si è avuto in mira, come osserva bene uno storiografo francese, d'incastonare riccamente una vecchia reliquia disdegnata per riproporla all'adorazione del mondo. Quel che ora si cerca è di rifare il passato, di risaldare le anella smagliate della tradizione scientifica; di fare acquistare all'ingegno umano la consapevolezza del cammino che ha percorso, e della mèta in cui si trova di essere pervenuto; in poche parole, di creare la storia critica dell'umano pensiero. Con tale intendimento il Brandisio, l'Hegel, il Trendelenburg in Germania; il Cousin, il Barthelemy de Saint-Hylaire, il Ravaisson in Francia, si sono rifatti da capo a studiare Aristotile. E l'Italia? mi domanderete voi. Non mi arrischio rispondervi da me, o Signori, che mi par cosa da vergognarne molto, e mi valgo delle parole del Bonghi, dove scrivendo a Rosmini degli autori da lui consultati nel tradurre la metafisica aristotelica, dice così: « D'Italiani, almeno moderni, ohimè! nessuno. E n'avrei avuta tanta voglia. Ma pur troppo, ora, in studi di qualunque sorte, ci si trova così di rado in compagnia della gente di casa. Ci bisogna correre quasi sempre oltre mare ed oltre Alpi. » Così si lamentava il Bonghi pochi anni fa, e quando penso, o Signori, che noi iniziammo il movimento della critica di Aristotile nel principio del Risorgimento, non so riconoscere più noi stessi, e mi vo dimandando perchè siamo caduti in tanta trascuranza. A chi mi proponesse per isgravio della nostra colpa le miserande condizioni in cui è versata l'Italia finora, non direi altro, ma ricorderei che in tempi anche più iniqui facemmo di più: e poi domanderei: qualcosa ne vieta ora di ripigliare le nostre belle tradizioni?

L'Hegel, dopo la battaglia di Lipsia e la recuperata nazionalità alemanna, dalla cattedra di Berlino invitava

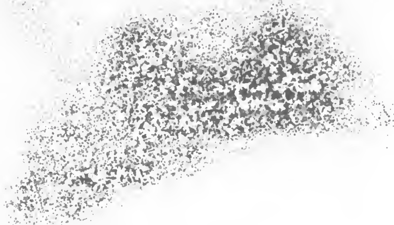
la Germania a rientrare nella via del pensiero speculativo: il Cousin dopo le tre giornate di luglio v'invitava la Francia, e l'invito fu tenuto nell'una e nell'altra sponda del Reno. Sarebbe tempo oramai che l'Italia ripigliasse anch'ella seriamente i suoi studi; e per la speculazione io trarrei prosperi auspicî, se vedessi tornato in onore Aristotile fra noi, quanto è in Germania ed in Francia; se lo vedessi citato meno e studiato più.

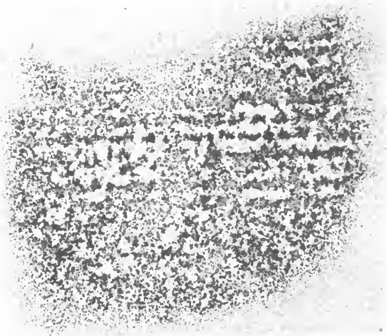
FINE.

Digitized by Google

INDICE.

Digitized by Google





Digitized by Google

Nuove pubblicazioni

Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici di Francesco Puccinotti. — Un volume 4

Le Lettere scelte di Giuseppe Giusti, postillate per uso dei non Toscani da Giuseppe Rigutini. — Un volume 4

La Civiltà Cristiana presso i Franchi. Ricerche intorno all'Istoria Ecclesiastica, Politica e Letteraria dei Tempi Merovingi e sul Regno di Carlomagno, di A. F. Ozanam. Prima traduzione sulla 2a Edizione francese del 1855, di Alessandro Carraresi. — Un vol. 4

Favole d'Esopo volgarizzate per uno da Siena, cavate dal Codice Laurenziano inedito e riscontrate con tutti i Codici Fiorentini e col Senese. — Un volume. 2

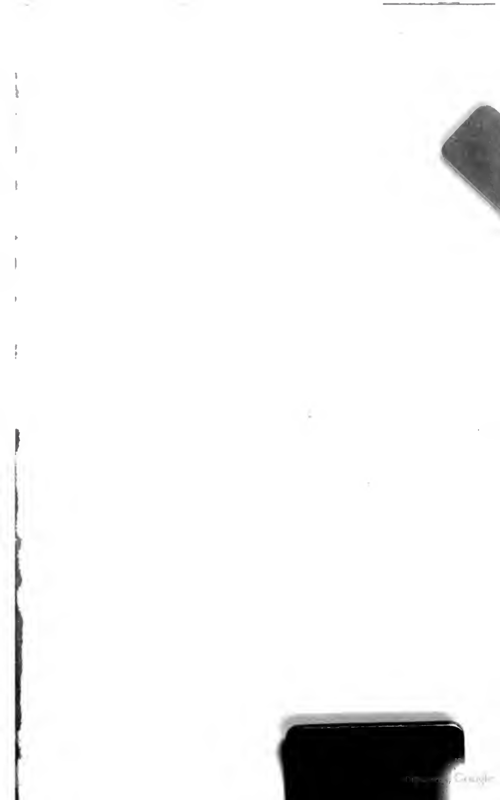
Antonio Aldini ed i suoi tempi, Racconti storici in due Libri, con Documenti inediti o poco noti pubblicati da Antonio Zanolini. — Volume 1°. 4

Le Vite Parallele di Plutarco volgarizzate da Marcello Adriani il Giovane; tratte da un Codice autografo inedito della Corsiniana, riscontrate col Testo Greco ed annotate da Francesco Cerroti e da Giuseppe Cugnoni. — Volume 5°. 4

Della Istoria d'Europa di Pier Francesco Giambullari. Libri sette, pubblicati per cura di A. Gotti. *Seconda edizione.* — Un vol. 4

Storia Romana dai più antichi tempi fino alla caduta della Repubblica. Scritta ad uso della Gioventù Italiana da Francesco Bertolini. — Un volume . . . .

Settembre 186[illegible]


Digitized by Google



Digitized by Google



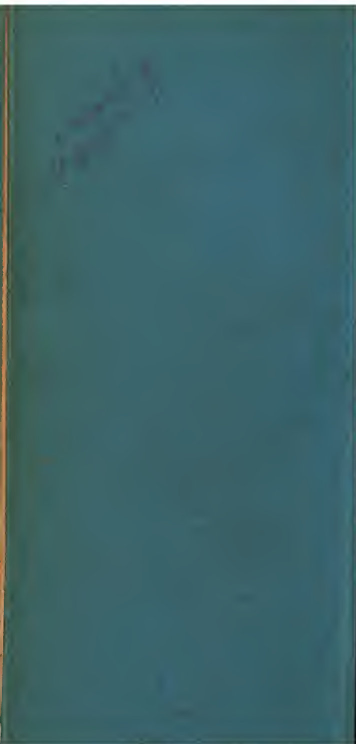
Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google